هنري برجسون

الأعمال الكاملة



الطاقة الروحية

ترجمة: الدكتور سامي الدروبي

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

١٩٧١

هنري برجسون

الأعمال الفلسفية الكاملة

الطاقة الروحية

ترجمة: الدكتور سامي الدروبي

الطَّاقَةُ الرُّوحِيَّة

تقديم

يريد أصدقاؤنا ، منذ زمان بعيد ، أن نجمع في كتاب واحد ، هذه الدراسات التي ظهرت في مجموعات شتى ، واصبح معظمها لا يمكن العثور عليه . وكانوا يلفتون نظرنا الى ان اكثر هذه الدراسات قد ترجم وطبع كراسات مستقلة في بلدان مختلفة : فاحداها (وهي المدخل الى الميتافيزياء) اصبحت في متناول الجمهور في سبع لغات أو ثمان الا الفرنسية . ومنها محاضرات ألقيت في الخارج ، ولم تنشر بفرنسا . ومنها محاضرة ألقيت بالانجليزية ، ولم تظهر بالفرنسية ابدا .

لذلك قررنا الشروع في طبعها ، وهو امر طالما نصحنا به في كثير من التلطف . وستتألف المجموعة من مجلدين : يضم اولهما ابحاثا تتناول مسائل معينة من علم النفس والفلسفة ، وترتد جميعها الى مسألة : **الطاقة الروحية** ، فأسمينا الكتاب بهذا الاسم . ويحتوي الثاني على ابحاث تتصل بالمنهج ، مع مقدمة تشير الى أصول هذا المنهج ، والطريق المتبع في تطبيقاته .

هنري برجسون

-١-

الشعور والحيـاة

محاضرة هكسلي(١) ، ألقيت في جامعة برمنجهام في آيار (مايو) ١٩١١

حين تكون المحاضرة مهداة الى ذكرى عالم من العلماء ، فقد يضايق المحاضرَ اضطرارُه الى معالجة موضوع كان يمكن ان يعنى هـذا العالم بعض العناية . ولكني لا اشعر امـام اسم هكسـلي بأي حـرج من هـذا النوع . بل لعل الصعوبة ههنا ان تعثر على موضـــوع كان يمكن ان لا يعني هذا العقل الجبـار الذي يعد من أوسع ما أنجبت انجلترا خـلال القرن الاخير من عقول . ومع ذلك بدا لي أن هذه المسألة الثلاثيـة ، مسـألة الشعور والحياة والعلاقة بينهما . كان لا بد أن تفرض نفسـها أكثر من غيرها على عالم طبيعي كـان فيلسوفا . ولما كنت ، من جهتي ، لا اعرف بين المسـائل مسـألة تفوقها شأنا ، فقد وقع عليها اختياري .

غير أني حين اقدم على هذه المسألة لا أجرؤ كثيرا ان اعتمد عـلى معونة المذاهب الفلسـفية . فان الذي يقلق سواد الناس ويؤرقهم ويعذبهم لا يحتل المكان الاول في تأملات المتيافيزيائيين . من اين جئنا ؟ وما نحن ؟ والى اين المصير ؟ تلكم اسـئلة حيوية سرعان ما نواجهها لو كنا نتفلسـف

---

(١) ألقيت بالانجليزية . وظهرت بهذه اللغة بعنـوان « الحيـاة والشـعور » ، في « مجلة هيبرت » ، تشرين الاول ١٩١١ ، واعيد طبعها في مجلد بعنـوان « بحوث في ذكرى هكسـلي » ١٩١٤ . والنص الذي ننشره هنا هو تارة ترجمة للمحاضرة الانجليزية ، وتارة توسـيع لها .

دون أن نمر بالمذاهب الفلسفية . الا ان الفلسفة المفرطة في التمذهب تضع بيننا وبين هذه المسائل مسائل اخرى ، فتقول لنا : « الا يجب عليكم . قبل أن تبحثوا عن الحل ، أن تعرفوا كيف تبحثون عنه ؟ ادرسوا اولا آلية فكركم ، وفندوا معرفتكم ، ثم انقدوا نقدكم ، فاذا تحققتم من قيمة أدانكم ، رأيتم أين تستعملونها بعد ذلك » . الا ان هذه اللحظة لن تاتي وا اسفاه . وما أدرى وسيلة لمعرفة المدى الذي نستطيع بلوغه ، الا أن نبادر الى الطريق ، ونأخذ بالسير . فاذا كانت المعرفة التي ننشدها مفيدة حقا ، وكان علينا ان توسع فكرنا ، فان كل تحليل تمهيدي لآلية الفكر لن يزيد على ان يبين لنا استحالة الوصول الى مثل هذا المدى ، لاننا نكون قد درسنا فكرنا قبل ذلك التوسع . ان تفكير الفكر في ذاته قبل الأوان ، يثبط العزم عن المضي ، بينما هو اذا امعن في المسير اقترب من الغاية ، بل ادرك أن الحواجز المذكورة لم يكن معظمها الا سراباً ... ولكن هب الميتافيزيائي لا يدع الفلسفة من اجل النقد ، لا يدع الغاية من أجل الوسائل ، لا يدع الفريسة من أجل الظل . فانه في معظم الاحيان ، حين يصل الى مسألة أصل الانسان وطبيعته ومصيره ، يغض الطرف عن هذه المسألة ، وينتقل الى مسائل يراها أعلى منها ، ويرى أن حل الاولى رهن بها : فيفكر في الوجود بوجه عام ، ويفكر في الممكن والواقع ، وفي الزمان والمكان ، وفي الروح والمادة ، ثم يهبط بعد ذلك ، درجة درجة ، الى الشعور والى الحياة اللذين يريد ان ينفذ الى ماهيتهما . ولكن من ذا الذي لا يرى أن هذه التأملات تكون عندئذ مجردة تماما ، وانها لا تتناول الأشياء نفسها ، بل الفكرة البسيطة التي يكونها لنفسه عنها قبل أن يدرسها دراسة تجريبية ! غير أن الذي يحدو بالفيلسوف الى التعلق بمنهج غريب هذه الغرابة هو أنه يرضي غروره ، ويسهل عمله ،

ويوهمه بأنه يصل الى معرفة نهائية . فلما كان يؤدي به الى نظرية عامة جدا ، والى فكرة تكاد تكون فارغة ، فان في امكان الفيلسوف دائما بعد ذلك أن يضع في هذه الفكرة ، بنظرة خلفية ، كل ما تجيء به التجربة ، فيدعي عندئذ انه استبق التجربة بقوة التفكير وحدها ، وانه شمل مقدما ، في مفهوم واسع ، مفاهيم هي أضيق منه في الواقع ، ولكنها الوحيدة التي يصعب تكوينها ، وينفع الاحتفاظ بها ، ويتم الوصول اليها بتعمق الوقائع . هذا ولما لم يكن ثمة شيء أسهل من التفكير تفكيرا هندسيا حول معاني مجردة ، كان في وسعه ان يبني في غير عناء مذهبا كل شيء فيه متماسك ، يفرض نفسه بقوته واحكامه . الا أن هذا الاحكام آت من كوننا عملنا في فكرة تخطيطية صلبة ، بدلا من ان نتتبع حواشي الواقع المتثنية المتحركة . أليست أفضل من هذا فلسفة اكثر تواضعا ، تمضي الى الشيء رأسا ، بدون ان تهتم بالمبدأ الذي يبدو أن الشيء متعلق به . ان مثل هذه الفلسفة لن تطمع في اليقين المباشر الذي لا يمكن الا أن يكون موقتا . بل ستتمهل . فتكون صعودا تدريجيا الى النور . تحملها تجربة ما تنفك تتسع ، الى احتمالات ما تنفك تعلو ، متجهة بهذا اليقين النهائي حدا في آخر المطاف .

واني لاعتقد ، من جهتي ، ان ليس هناك مبدأ يمكن ان يستخرج منه حل كبريات المسائل استخراجا رياضيا . ولا ارى كذلك واقعة حاسمة تستطيع ان تقطع في هذه المسألة ، كما هو الشأن في الفيزياء والكيمياء . الا انني المح في مناطق مختلفة من ساحة التجربة ، طوائف مختلفة من الوقائع ، لا تؤدي احداها الى المعرفة المنشودة ، ولكن تدل على الاتجاه الذي نجدها فيه . وليس يخلو من قيمة أن يملك المرء اتجاها ما ، فكيف اذا ملك عدة اتجاهات . ان هذه الاتجاهات لا بد ان تلتقي في نقطة .

وهذه النقطة هي بعينها النقطة التي ننشد . اننا نملك منذ الآن عــدداً من **خطوط الوقائع** ، لا تمضي بنا الى المدى الذي نحب ، ولكنا نستطيــع أن نمددها بالافتراض . وانما اريــد الآن ان اتابع معكم عددا من هــذه الخطوط . ان كل خط من هذه الخطوط لا يؤدي بنا ، بمفرده ، الا الى الاحتمال ، ولكنها تفضي بنا ، لتلاقيها ، الى عدد جم من الاحتمالات نشعر معه ، فيما ارجو ، اننا على طريق اليقين . وسنظـل نُقترب من هــذا اليقين باستمرار ، بفضل جهد مشترك تتعاون على القيام به الارادات الطيبة . فالفلسفة لن تكون بعــد اليوم بناء يشيده فرد ، ولا مذهبا فلسفيا يقيمه مفكر ، بل ستحتمل وستقتضي اضافات وتصحيحات وتنقيحات : تتقــدم كالعلم الوضعي سواء بسواء ، وتنشأ هي الاخرى بتعــاون .

اليكم الاتجاه الاول الذي سنسلكه . متى قلت روحا فقد قلت شعورا قبل كــل شيء ، فمــا هــو الشعور ؟ لا شك انـكم تقــدرون اني لن احاول تعريف امر هو على على هذه الدرجة من العيــان ، وعلى هــذه الدرجة من دوام الحضور فيما يعانيه كل منا . ولكني استطيع ، بدون ان اعرّف الشعور تعريفاً لا بــد أن يكون اغمض منه ، استطيع ان اميزه بصفة هي اظهر صفاته ، فأقول ان الشعور يعني الذاكرة قبل كل شيء . فلقد يعوز الذاكرةَ اتساع ، وقد لا تشمل من الماضي الا جزءاً يسيراً ، وقد لا تذكر الا الأمور التي وقعت منذ لحظة ، الا انه اما ان يكون هناك ذاكرة واما أن لايكون ثمة شعور . فالشعور الذي لا يــذكر من ماضيه شيئا ، وينسى نفســه بغير انقطاع ، يفنى ويحيا في كل لحظة ، وهل يعرف اللاشعور الا بهذا ؟ حين كان « ليبنتس » يقول عن المادة انها « روح آنى » كان يعتبرها ، شاء ام ابى ، غير شاعرة . فكل شعور اذن ذاكرة ،

هو بقاء الماضي في الحاضر ، وتجمعه فيه .

ولكن كل شعور فهو استباق للمستقبل . انظروا الى اتجاه فكركم في اي لحظة . انه يهتم بما هوموجود ، ولكنه يهتم به في سبيل ما سيوجد في الدرجة الأولى . ان الانتباه انتظار . ولا يكون شعور بدون شيء من الانتباه الى الحياة . فالمستقبل موجود : يدعونا اليه ، بل يجرنا جرا . وهذا الجذب المستمر الذي يجعلنا نتقدم في طريق الزمان هو السبب ايضاً في اننا نعمل دوما . فكل عمل جور على المستقبل .

فذكرُ مالم يعود موجوداً ، واستباق مالم يوجد بعد ، تلكم هي اذن الوظيفة الأولى للشعور . ولو كان الحاضر لحظة رياضية ، لما كان ثمة حاضر بالنسبة الى الشعور . ان اللحظة الرياضية حد نظري صرف ، يفصل الماضي عن المستقبل . ولئن امكن ان نتصور هذا الحد النظري ، فاننا لا نستطيع أن ندركه بحال . فحين يخيل الينا اننا بلغناه ، يكون قد ابتعد عنا ، وانما الذي ندركه بالفعل هو فترة من الديمومة متألفة من قسمين : ماضينا المباشر ، ومستقبلنا الوشيك . فعلى هذا الماضي نحن متكئون ، وعلى هذا المستقبل نحن منعطفون . فالاتكاء والانعطاف هما خاصة الكائن الشاعر . فقولوا ، ان شئتم ، ان الشعور هو الصلة بين ما كان وما سيكون ، قولوا انه جسر ملقى بين الماضي والمستقبل . ولكن فيم يفيد هذا الجسر ؟ وما الوظيفة التي خلق لها الشعور ؟

لنتساءل ، في سبيل الاجابة على هذا السؤال ، من هي الكائنات الشاعرة ، والى اي مدى من الطبيعة يمتد ميدان الشعور ؟ وما ينبغي ان نتطلب هنا البداهة التامة الصارمة الرياضية . والا لم نحصل على شيء . اذ حتى نعلم علم اليقين ان كائنا ما شاعر . لا بد ان ننفذ فيه ،

ونتحد معه ، ونكون اياه ؛ واني لاتحداكم ان تستطيعوا ان تبرهنوا لي ، بالتجربة او بالاستدلال ، على اني ، انا الذي اتحدث اليكم الآن ، كائن شاعر . فقد لا اكون الا آلة صنعتها الطبيعة في براعة وحذق ، وجعلتها تذهب وتجيء وتلقي محاضرات . حتى الكلمات التي أعلن بها انني شاعر قد تكون ملفوظة على نحو غير شعوري . ولكن لا شك أنكم تعترفون أن هذا غير محتمل ، ان لم يكن مستحيلا . أن بيني وبينكم تشابها خارجيا بديهيا ، ومن وجود هذا التشابه الخارجي تستنتجون وجود تشابه داخلي . ولئن كان البرهان المستند الى التشابه لا يؤدي الى غير الاحتمال، فقد يعلو الاحتمال في كثير من الحالات الى حيث يعدل اليقين عمليا . فلنتبع اذن دليل التشابه . ولنبحث الى اين يمتد الشعور واين يقف ؟

يقولون احيانا : « ان الشعور مرتبط عندنا بدماغ . فيجب أن تسند الشعور الى الكائنات الحية التي لها دماغ ، وان ننكره على من عداها » . ولكنكم سرعان ما تدركون فساد هذا الدليل . فلو صح أن نبرهن على هذا النحو ، لجاز ان نقول : « ان الهضم مرتبط عندنا بمعدة . واذن فالكائنات الحية التي لها معدة تهضم ، وكل من عداها لا يهضم » . وهذا خطأ فادح . اذ ليس من الضروري ان يكون للكائن الحي معدة ، بل ولا اعضاء ، حتى يهضم . ان الاميب يهضم مع انه ليس الا كتلة هيولية لا تكاد تتميز . ولكن كلما تعقد الكائن الحي وتكامل ، توزع العمل ، فاصبح للوظائف المختلفة أعضاء مختلفة ، وتركزت وظيفة الهضم في المعدة او قل بصورة أعم ، في جهاز هضمي يتحسن عندئذ قيامه بعمله ، اذ لا يكون عليه ان يقوم بعمل غيره . فكذلك يمكننا القول ان الشعور مرتبط لدى الانسان بدماغ ولا شك ، ولكن ليس يتبع هذا أن الدماغ شيء لا بد منه للشعور . واذا هبطنا على سلم السلسلة الحيوانية ، رأينا المراكز

العصبية تتبسط ، وينفصل بعضها عن بعض ، ثم رأينا العناصر العصبية أخيرا تختفي ، وتغرق في كتلة جسمية قليلة التميز . افلا يجب ان نفترض اذن ان الشعور الذي يكون في قمة الكائنات الحية مرتبطاً بمراكز عصبية عظيمة التعقد ، يصاحب الجملة العصبية في هبوطها ، وانه ، حيث تذوب المادة العصبية في مادة حية غير متميزة ، يتبعثر ويغمض ويقل ، ولكنه لا يزول زوالا تاماً ؟ نستطيع أن نقول اذن : لعل كل كائن حي شاعر ؛ والشعور ، مبدئيا ، ملازم للحياة . ولكن هل هو كذلك واقعياً ؟ الا يتفق أن يغفو أو ان يزول ؟ هذا محتمل . واليكم خطا آخر من خطوط الوقائع سيفضي بنا الى هذه النتيجة .

ان الشعور في الكائن الحي الذي نعرفه أكثر من غيره ، يعمل بواسطة دماغ . فلنلق اذن نظرة على الدماغ الانساني ، ولنر كيف يعمل . ان الدماغ جزء من جملة عصبية تحتوي ، عدا الدماغ نفسه ، على نخاع واعصاب وغير ذلك . وفي النخاع اجهزة معبأة يحتوي كل منها على فعل معين معقد ، مستعد لأن ينطلق ، يحققه الجسم متى شاء ، كتلك الاسطوانات الورقية المثقبة التي يجهزون بها البيانو الميكانيكي ، فتحدد ، مقدما ، الالحان التي ستعزفها الآلة . ان كل جهاز من هذه الأجهزة يمكن أن يتحرك مباشرة بتأثير سبب خارجي ، فيحقق الجسم على الفور مجموعة من الحركات المتوافقة ، رداً على التنبيه الذي تلقاه . الا ان هناك حالات لا يحصل فيها المنبه الخارجي ، من الجسم ، على استجابة مباشرة معقدة بعض التعقيد باتجاهه الى النخاع رأسا ، بل يصعد اولا الى الدماغ ، ثم يهبط منه ، ولا يعمل جهاز النخاع الا بعد أن يكون قد اتخذ الدماغ وسيطاً . فلماذا هذه الدورة ؟ وما لزوم تدخل الدماغ ؟ اننا نحزر ذلك في غير عناء اذا نحن نظرنا الى البنية العامة للجملة العصبية .

ان الدماغ على اتصال باجهزة النخاع عامة ، لا بهذا الجهاز او ذاك منها فحسب . وهو يتلقى ايضا منبهات من كل نوع ، لا هذا او ذاك من المنبهات فحسب ، فهو اذن مفترق طرق ، يستطيع فيه الاهتزاز الآتي من اي طريق حسي ، ان يدخل في اي طريق حركي . انه موزع يقذف بالتيار الآتي من نقطة من الجسم الى جهاز حركي ينتخب بارادة . واذن فقد اتضح ان ما يطلبه المؤثر من الدماغ حين يدور هذه الدورة انما هو تشغيل جهاز حركي ينتخب انتخابا ، لا يخضع له خضوعا . ان النخاع يحتوي على عدد كبير من الأجوبة الجاهزة ، يرد بها على السؤال الذي يمكن ان تطرحه الظروف . وتدخل الدماغ يكون باختيار جواب من هذه الأجوبة هو انسبها . فالدماغ اذن عضو اختيار .

وكلما هبطنا على سلم السلسلة الحيوانية راينا الانفصال بين وظائف النخاع ووظائف الدماغ يقل وضوحا ، ورأينا وظيفة الاختيار التي تكون في أول الأمر مركزة في الدماغ تمتد تدريجيا الى النخاع الذي يكون عددا من الأجهزة أقل وبعبئها في دقة اقل ايضاً . حتى اذا وصلنا اخيراً الى حيث الجملة العصبية بدائية ، ومن باب أولى الى حيث لا يبقى عناصر عصبية متميزة ، راينا الاختيار والآلية مختلطين ، ورأينا رد الفعل بسيطاً حتى ليبدو شبه آلي . الا انه يظل مع ذلك يتردد ويتلمس ، كما لو كان ارادياً . فالأميب الذي ذكرناه منذ لحظة اذا وجد امام مادة يمكن أن يتغذى منها مد اليها استطالات قادرة على ان تمسك بالاجسام الغريبة ، وأن تحيط بها . فهذه الارجل الكاذبة اعضاء حقيقية ، ولكنها أعضاء وقتية خلقت للظرف الراهن ، ويتجلى فيها على ما يبدو شيء اولي من الاختيار . والخلاصة اننا اذا هبطنا من اعلى الحياة الحيوانية الى ادناها وجدنا وظيفة الاختيار ، أي وظيفة الرد على منبه معين بحركات لا يتنبأ

بهـا ، تظل تقوم بعملها ولو في صورة ما تنفك تغمض كلما هبطنا الى ادنى . ذلكم ما نجده على خط الوقائع الثاني . وبهذا تكتمل النتيجة التي وصلنا اليها أولا . لانه اذا كان الشعور ، كما قلنا ، يحفظ الماضي ويسـتبق الحاضر ، فما ذلك الا لأنه مكلف باختيار . فلكي نختار يجب أن نفكر فيما يمكن ان نفعل ، ويجب أن نتذكر النتائج المفيدة أو المضرة لما فعلنا مـن قبل ، أي يجب أن نتنبأ وان نتذكر . ولكن نتيجتنا ، اذ تكتمل ، تقدم لنا ، من جهة اخرى ، جوابا ممكناً على السؤال الذي طرحناه . وهو : هل كل الكائنات الحية شاعرة ، أم ان الشعور لا يشمل الا جـزءاً من ميدان الحياة ؟

فاذا كان الشعور يعني الاختيار ، وكانت وظيفة الشعور هي التقرير ، فمن المشكوك فيه ان نصادف الشعور في الأجسام التي لا تتحرك تحركا تلقائيا ، وليس عليها أن تتخذ قراراً . والحقيقة انه ليس بين الكائنات الحية من يبدو عاجزاً كل العجز عن القيام بحركة تلقائية ؛وملكة التحرك، حتى في النبات ، أي حيث يكون الجسم ثابتا في الأرض بوجه عـام ، أولى بأن تعد غافية من ان تعد غائبة . فهي تستيقظ حين تستطيع ان تكون مفيدة . وفي اعتقادي أن الكائنات الحيـة من حيوانات ونباتات تملك هذه الوظيفة بالحق ، الا ان كثيراً منها يتنازل عنها بالفعل ــ كثيراً من الحيوانات أولا ولا سيما تلك التي تعيش طفيليات على غيرها مـن الأجسام ، ولا تحتاج الى التنقل بحثا عن الغذاء ، ومعظم النباتات ثانيا : الم يقولوا ان النباتات طفيليات الأرض ؟ من المعقول فيما يبدو لي اذن ان الشعور اللازم لكل حي في الاصل ، يغفو حيث لا يكون ثمة حركة تلقائية ، ويشتد حيث تتجه الحياة الى النشاط الحر . وكل منا قد تحقق مـن هذا القانون في نفسه . فما الذي يحصل في الواقع حين يكف عمل من

اعمالنا عن ان يكون تلقائيا ، ويصبح عملا آلياً ؟ يحصل أن الشعور ينسحب منه . فحين نتدرب على عمل من الأعمال مثلا ، نكون في أول الأمر شاعرين بكل حركة من الحركات التي نقوم بها . لأنها صادرة عنا . لأنها تنتج عن قرار وتنطوي على اختيار . ثم كلما ازداد ارتباط هذه الحركات بعضها ببعض . وأصبحت تتنادى آلياً . وتعفينا بذلك من التقرير والاختيار . نقص شعورنا بها وزال . ثم ما هي اللحظات التي يبلغ شعورنا فيها أقصى حدته ؟ هي لحظات التأزم الداخلي التي نتردد فيها بين قرارين أو أكثر . ونشعر أن مستقبلنا هو ما سنفعل . يبدو اذن ان تغير شدة الشعور صعوداً او هبوطاً يقابل ازدياداً او نقصانا في مبلغ ما ننفق في سلوكنا من اختيار او قولوا من خلق . وكل شيء يحمل على الاعتقاد ان الأمر كذلك فيما يتصل بالشعور عامة . فاذا كان الشعور يعني الذاكرة والاستباق . فلأن الشعور مرادف للاختيار .

والآن فلنتصور المادة الحية في صورتها الأولية التي ظهرت بها أول الأمر . انها مجرد كتلة هيولية ، ككتلة الأميب ، نستطيع أن نغير شكلها . ولا تكاد تكون شاعرة . ولكي تنمو هذه الكتلة وتتطور . ينفتح أمامها طريقان : فاما أن تسير في اتجاه الحركة والعمل ، حركة ما تنفك تزداد نجعا ، وعمل ما ينفك يزداد حرية ، وهذا طريق المخاطرة والمغامرة ، ولكنه أيضا طريق الشعور مع درجاته المتزايدة شدة وعمقا ؛ واما ان تنال على الفور كل ما تريد من غير أن تمضي ساعية وراءه ، وهنا حياة مضمونة . هادئة ، بورجوازية ، ولكنها حياة الخدر الذي هو أول اثر من آثار السكون . وسرعان ما يصبح الخدر سباتا ، ويصير لا شعوراً . ذانكم هما الطريقان اللذان انفتحا امام تطور الحياة . فجزء من المادة الحية سلك الطريق الاول وجزء منها سلك الطريق الثاني . فأما الطريق الأول

فهو على الجملة اتجاه العالم الحيواني (أقول « على الجملة » لأن كثيراً من الأنواع الحيوانية تتنازل عن الحركة ، فتتنازل ولا شك عن الشعور) . واما الطريق الثاني فهو على الجملة اتجاه النباتات (أقول « على الجملة » لأن الحركة وربما الشعور قد يستيقظان في النباتات عند المناسبات) .

فاذا نظرنا من هذه الزاوية الى الحياة عند دخولها الى العالم ، رأيناها تأتي معها بشيء يمتاز على المادة الخام . فالعالم الذي ليس فيه حياة يخضع لقوانين حتمية ، فمتى تحققت شروط معينة تصرفت المادة على نحو معين . ولا شيء مما تفعل المادة يند على التنبؤ . ولو كان علمنا كاملا وكانت قدرتنا على الحساب غير ذات حدود ، لعرفنا مقدما كل ما سيجري في الكون المادي غير العضوي ، في كتلته وفي عناصره ، كما نتنبأ بخسوف الشمس وكسوف القمر . فالمادة سكون وهندسة وضرورة . ولكن متى ظهرت الحياة ظهرت الحركة الحرة التي لا يتنبأ بها . فالكائن الحي يختار أو يميل الى الاختيار . ووظيفته هي الخلق . انه في هذا العالم الذي كل ما عداه فيه مجبور ، محاط بمنطقة لا جبر فيها . ولما كان عليه ، حتى يخلق المستقبل ، أن يهيىء شيئا منه في الحاضر ، ولما كانت تهيئة ما سيكون لا تتم الا بالاستفادة مما كان ، كانت الحياة منذ البداية تحاول ان تحفظ الماضي وان تستبق المستقبل ، في ديمومة يجور فيها كل من الماضي والحاضر والمستقبل على الآخر ، وتكون جميعها اتصالا لا ينقسم . وذلكم هو الشعور نفسه كما رأينا : ذاكرة واستباق . فالشعور اذن ملازم للحياة ، ان لم يكن بالفعل فبالحق .

فالشعور والمادة اذن صورتان من الوجود ، مختلفتان اختلافا اساسيا،

بل متعارضتان، وهما تتعايشان على صورةمن التعايش، وترتبان امورهما على نحو الانحاء ، فاما المادة فهي ضرورة ، واما الشعور فهو حرية. ولكن مهما تعارضتا ، فان الحياة تجد سبيلا الى المصالحة بينهما . فما الحياة الا الحرية تتسلل الى الضرورة وتصرفها وفق مصلحتها . ولو كان الجبر الذي تخضع له المادة لا يستطيع ان يخفف شيئا من صرامته لما امكنت الحياة . ولكن فلنفرض ان قد كان في المادة ، في بعض اللحظات وبعض النقاط ، شيء من المرونة . . . فهنالك سيستقر الشعور ، يستقر في أول الآمر صغيراً جداً ، حتى اذا استتب له المقام أخذ يتسع ، وما زال يربى نصيبه حتى يطغى على كل شيء ، لأنه أوتى وقتاً ، ولأن المقدار الضئيل من اللاجبر ينضاف بعضه الى بعض ، فيؤدى الى حرية ليست بذات حدود . . على أننا سنجد هذه النتيجة نفسها على خطوط من الوقائع أخرى ، ستظهرها لنا في احكام اشد .

اذا بحثنا في الواقع عما يعمد اليه جسم حي حتى يقوم بحركات، وجدناه يتبع دائماً منهجا واحداً قوامه استعمال بعض المواد التي يمكن أن ندعى متفجرات ، والتي لا تحتاج حتى تفرقع الا الى شرارة بسيطة . كبارود المدفع . واعنى بهذه المتفجرات الاغذية ، ولا سيما المواد الثلاثة : مائيات الفحم والشحوم . ان كمية كبيرة من الطاقة الكامنة متجمعة في هذه المواد ، ومستعدة لان تنقلب الى حركة . والنباتات هي التي استمدت هذه الطاقة من الشمس ببطء وفي تدرج . فالحيوان الذي يتغذى بنبات ، او بحيوان تغذى بنبات ، او بحيوان تغذى بحيوان تغذى بنبات ، انما ينقل الى جسمه متفجراً صنعته الحياة بتخزين طاقة شمسية ، فاذا قام بحركة كان يطلق الطاقة التي حبست على هذا النحو ، وما عليه من أجل ذلك الا ان يحرك زراً ، الا ان يمس نابض

المسدس مسا ، الا ان يقرب الشراره ، فينطلق المتفجر ، وتتحقق الحركة في الاتجاه الذي اختاره . واذا كانت الكائنات الحية الاولى متذبذبة بين الحياة النباتية والحياة الحيوانية فمعنى ذلك ان الحياة كانت تتولى ، في أوائلها ، صنع المتفجر واستعماله في حركات معا . وكلما كانت النباتات والحيوانات تتميز ، كانت الحياة تنشعب الى قسمين ، وتباعد بين الوظيفتين اللتين كانتا في البدء مجتمعتين ، فهي تعنى في الأولى بصنع المتفجر خاصة ، وتعنى في الثانية بتفجيره . ولكن الحياة ، سواء نظرنا الى بداية تطورها أو الى نهايته ، انما هي في مجموعها عمل ثنائي : تجميع تدريجي وانفاق مفاجيء . فالمهم هو أن تجعل المادة تخزن ، بعملية بطيئة شاقة ، طاقة من القوة تصبح فيما بعد طاقة حركية . وكيف تعمد الى غير هذه الطريقة علة حرة ، غير قادرة على أن تحطم الضرورة التي تخضع لها المادة ، قادرة مع ذلك على أن تلوبها . وتريد بالقليل الذي لها من التأثير في المادة ، أن تحصل منها ، في اتجاه ما ينفك بحسن اختياره لها ، على حركات ما تنفك تزداد قوة ؟ انها ستعمد الى هذه الطريقة بعينها ، فتحاول أن لا يكون عليها الا ان تحرك زراً ، أو تقرب شرارة ، فتستفيد على الفور من طاقة خزنتها المادة خلال وقت .

ولكن لعلنا سنصل الى هذه النتيجة نفسها أيضا بمتابعتنا خطا ثالثا من خطوط الوقائع ، وذلك بأن ننظر الآن الى التصور الذي يسبق الفعل لدى الكائن الحي ، لا الى الفعل نفسه . ما هي العلامة التي نتعرف بها ، عادة ، الانسان الفاعل ، الانسان الذي يترك طابعه على الحوادث التي تلقيه اليها المقادير ؟ هي انه يشمل بنظرة آنية تعاقبا يطول أو يقصر . وكلما كبر الجزء الذي يقيم في حاضره من الماضي ، ثقلت الكتلة التي يدفعها الى المستقبل ليقاوم بها الطوارىء التي تتهيأ . ان عمله كالسهم ،

فعلى قدر ما يكون تصوره مشدوداً الى وراء ، ينطلق عمله بقوة الى امام . انظروا كيف يتصرف شعورنا بازاء المادة التي يدركها . انه في لحظه واحده من لحظاته يشمل الوف الملايين من الاهتزازات التي هي متعاقبة بالنسبة للمادة الساكنة ، والتي كان يمكن أن يبدو اولها لآخرها لو استطاعت المادة ان تتذكر ماضيا بعيداً لاحد لبعده . حين افتح عيني واغمضها حالا ، فان الاحساس الضوئي الذي اشعر به والذي يحتل لحظة من لحظاتي هو مكثف تاريخ طويل جدا يتعاقب في العالم الخارجي . ان هناك ملايين الملايين من الاهتزازات يعقب بعضها بعضا ، هناك سلسلة من الحوادث لو أردت احصاءها ، مع اعظم اقتصاد ممكن في الوقت . لقضيت في ذلك آلاف السنين : الا ان هذه الحوادث الرتيبة الكابية الكامدة التي يمكن ان تشغل ثلاثين قرنا لمادة تغدو شاعرة بذاتها ، لا تحتل الا لحظة واحدة من شعوري انا القادر على ان يضغطها في احساس ضوئي ذى صور والوان . ومثل هذا يقال في كافة الاحساسات الاخرى . ان الاحساس الواقع عند ملتقى الشعور والمادة ، يكثف في الديمومة الخاصة بنا والتي تميز شعورنا ، عصورا طويلة مما يمكن ان نسميه على سبيل المجاز ديمومة الأشياء . الا يجب ان نعتقد ، والحالةهذه، انه اذا كان ادراكنا يضغط حوادث المادة على هذا النحو فهو انما يفعل ذلك حتى يسيطر عليها عملنا ؟ لنفرض مثلا أن الضرورة اللاصقة بالمادة لا يمكن أن تقهر في كل لحظة من لحظاتها الا ضمن حدود ضيقة جدا ، فما عسى ان يفعل عندئذ شعور يريد مع ذلك ان يدخل في العالم المادي عملا حرا ، ولو لم يكن الا العمل اللازم لتحريك زر أو توجيه حركة ؟ الا يعمد الى هذه الطريقة نفسها ؟ الا ينبغي أن نتوقع ان نجد بين ديمومته وديمومة الاشياء اختلافا عظيما في التوتر يجعل عددا لا نهاية

له من لحظات العالم المادي قابلا لأن يقيم في لحظة واحدة من الحياة الشاعرة ، بحيث يتوزع العمل المراد الذي يحققه الشعور في لحظة من لحظاته ، على عدد ضخم من لحظات المادة ، وبذلك يجمع في نفسه اللاتعينات شبه اللانهائية التي تتضمنها كل منها . وبتعبير آخر اليس توتر الديمومة في كائن شاعر مقياسا لقدرته على العمل ، لمقدار النشاط الحر المبدع الذي يستطيع أن يبثه في العالم ؟ اعتقد ذلك . ولكني لاأريد أن الح على هذه النقطة الآن . وكل ما اريد قوله هو ان هذا الخط الجديد من خطوط الوقائع يفضي بنا الى النتيجة السابقة نفسها . فالشعور ، سواء انظرنا الى الفعل الذي يقرره أم الى الادراك الذي يهيىء هذا الفعل، يبدو لنا في الحالين قوة تنفذ في المادة لتستولي عليها ، وتصرفها لمصلحتها ، وهو يعمل بطريقتين تكمل احداهما الاخرى : بفعل انفجاري يطلق في لحظة واحدة في الاتجاه المختار ، طاقةً جمعتها المادة خلال زمان طويل ، وبعمل ضغطي يجمع في هذه اللحظة الوحيدة العددَ الذي لا حصر له من صغيرات الحوادث التي تحققها المادة ، ويلخص بكلمة تاريخا واسعا بكامله .

لننتقل بعد هذا الى النقطة التي تتلاقى عندها خطوط الوقائع المختلفة هذه . اننا نرى ، من جهة ، مادةً خاضعة للضرورة ، محرومةً من الذاكرة ، او لا تملك منها الا المقدار اللازم لتكون جسراً بين لحظتين من لحظاتها ، وكل لحظة من لحظاتها يمكن ان تستنتج من اللحظة السابقة ، فما تضيف اذن شيئا الى ما كان موجوداً من قبل في العالم . ومن جهة ثانية نرى الشعور ، اي الذاكرة مع الحرية ، اي سلسلة متصلة من خلق ، في ديمومة فيها نمو حقيقي .. ديمومة تستطيل ، ديمومة يحفظ فيها الماضي غيرَ منقسم ، ويكبر كالنبتة ، كنبتة سحرية تجدد خلق نفسها في

كل لحظة مع صورة اوراقها والأزهار . فأما ان هذين الوجودين ــ المادة والشعور ــ متفرعان من منبع واحد ، فهذا ما يبدو لي امراً لا شك فيه . وقد حاولت سابقاً ان ابين انه اذا كان أحدهما نقيض الثاني ، واذا كان الشعور هو من العمل الذي يخلق ذاته ويغتني باستمرار ، بينا المادة هي من العمل الذي يضعف او يهترىء ، فلا المادة ولا الشعور يفسّران بذاتهما . ولا اريد أن اعـود الآن الى هذه النقطة بل اكتفي بأن اقـول لكم انني أرى في تطور الحياة بكامله ، على سيارتنا هذه ، نفاذاً مـن الشعور الخالق في المادة ، جهداً يرمي الى ان يحرر بالبراعة والابتكار شيئاً يظل حبيسـا في الحيوان وينطلق نهائيا في الانسان .

من نافل القول أن ندخل في تفصيلات الملاحظات التي اتت ، منذ لا مارك وداروين ، مؤيدةً لفكرة تطور الانواع ، اي تولّد بعضها من بعض ، ابتداءً من أبسط الأشكال العضوية . اننا لا نستطيع ان نرفض فرضية أجمع على تأييدها التشريح المقارن ، وعلم الجنين ، وعلم المستحاثات . وقد بين العلم ، من جهة اخرى ، النتائج التي تتجلى بها خلال التطـور ضرورةَ تلاؤم الكائنات الحية مع الظروف التي وجدت فيها . ولكن هذه الضرورة لا تفسر الحركة التي ماتني تصعد بالتنظيم اعلى فأعلى بل تفسر توقفات الحياة عند هذا أو ذاك من الأشكال المحددة . ان جسم الكائن الحي البدائي متلائم كجسمنا مع شروط الوجـود ، مادام يستطيع أن يعيش فيها . فلماذا اذن مضت الحياة في طريق التعقد . . تعقداً ما ينفك يزداد خطره ؟ هذا شكل حي نلاحظه اليوم . لقد كان موجودا منذ اقـدم عصور العهد الأركي ، وبقي لا يتغير خلال الأحقاب . فلم يكن من المستحيل على الحياة اذن ان تتوقف عند شكل نهائي . فلماذا لم تكتف بذلك حيثما استطاعت الى عدم الاكتفاء سبيلا ؟ لماذا سارت ؟ لماذا ــ لولا أنها تسوقها

وثبة تشق أخطارا ما تنفك تشتد ، نحو نجع ما ينفك يعلو .

من الصعب أن نلقي نظرة على تطور الحياة بدون أن نحس ان هـذه الدفقة الداخلية واقع . ولكن لا يجب أن نظن انها دفعت المادة الحية في أتجاه واحد ، ولا ان مختلف الأنواع مراحل لطريق واحدة ، ولا أن لسير تم بدون عائق . فواضح ان الجهد قد اصطدم ، في المادة التي كان يستعملها ، بمقاومات . وكان لا بد أن ينقسم اثناء الطريق ، وان يوزع الاتجاهات التي كان يحملها على خطوط تطورية مختلفة . لقد انحرف ، وتقهقر ، وأحيانا توقف ، ولم يظفر بنجاح مؤكد الا على خطين فقط ، كان النجاح جزئيا في احدهما ، وشبه تام في الآخر . فأما الخط الاول فهو خط الحشرات الأرتروبودية . واما الخط الثـاني فهو خط الحيوانات الفقرية . في نهاية الخط الاول نجد غرائز الحشرات ، وفي نهاية الخط الثاني نجد عقل الانسان . فيجوز لنا ان نعتقد أن القوة التي تتطور كانت تحمل في ذاتها في البدء غريزة وعقلا ، ولكنهما كانا مختلطين او متضمنين احدهما في لآخر .

والخلاصة هي أن الامور تجري كما لو أن تيارا كبيرا من الشعـور يضم امكانيات متداخلة من كل نوع ، قد نفذ الى المادة ، ليحملها على التنظيم وليجعلها أداة حرية مع انها الضرورة بعينها . غير أن الشعور كاد يقع في الفخ . فان المادة تطوقه ، وتعوده على آليتها هي ، وتلقيه في سبات اللاشعور الخاص بها . فالآلية واللاشعور هما القاعدة في بعض خطوط التطور ، ولا سيما خطوط العالم النباتي . ولئن ظلت الحريـة الملازمة للقوة التطورية تتجلى هنا فعلا بخلق أشكال غير متنبأ بها هي حقا آثار فنية ، فان هذه الاشكال غير المتنبأ بها متى تم خلقها اخذت تتكرر تكررا آليا . والفرد فيها لا يختار . ويتوصل الشعور ، في خطوط

أخرى . الى أن يتحرر تحررا كافيا ليسترد الفرد عاطفة ما . وبالتالي قدرا من الاختيار . ولكن ضرورات الحياة تجعل من قدرة الاختيار مجرد مساعد لحاجة الحياة . وهكذا فان الحرية ، من أسفل سلم الحياة الى اعلاه . مغلولة بسلسلة كل ما تستطيعه عليها هو أن تمطها وتوسعها . ولكن تظهر بظهور الانسان قفزة مفاجئة . ويتحطم الغل . فمهما يكن دماغ الانسان مشابها لدماغ الحيوان فانه يمتاز بهذه الميزة الخاصة وهي أنه يهيء الوسيلة لمحاربة كل عادة بعادة معاكسة . ومحاربة كل آلية بآلية معارضة. وهكذا تستعيد الحرية ذاتها ، بينما تكون الضرورة في حرب مع نفسها . فترد المادة الى أداة فحسب . فكأنها فرقت لتسود .

أما ان تؤدي جهود الفيزياء والكيمياء مجتمعة الى صنع مادة شبيهة بالمادة الحية في يوم من الايام ، فهذا محتمل : ان الحياة تتغلغل تغلغلا . والقوة التي جرت المادة خارج الآلية المحضة ، ما كانت لتؤثر في هذه المادة لولا أنها قبلت هذه الآلية في أول الأمر . فكذلك مفرق السكة الحديدية : انه يلتصق بالخط الذي يريد انتزاع القطار منه . اريد ان اقول ان الحياة استقرت ، في بداياتها ، في نوع من المادة كان يشرع في صنع ذاته بدونها أو كان يمكنه أن يفعل . ولكن المادة بدون الحياة لاتتعدى هذا الحد . وعند هذا الحد سيقف ايضا عمل المعامل . فسوف يستطيعون أن يقلدوا بعض صفات المادة الحية . ولكنهم لن يبثوا فيها الوثبة التي بفضلها تتوالد ، وبفضلها تتطور بالمعنى التحولي لهذه الكلمة. وهل الحياة الا هذا التوالد وهذا التطور تتجلى بهما دفقة داخلية ، حاجة مزدوجة الى النمو عددا وغنى ، بتكاثر في المكان وتعقد في الزمان، تتجلى بهما الغريزتان اللتان تظهران بظهور الحياة، وتصبحان بعد ذلك المحركين الأساسيين للنشاط الانساني : أعني الحب والطموح . اننا نرى امامنا

قوة تعمل ، تحاول أن تتحرر من عوائقها ، وأن تتفوق على ذاتها أيضا ، تعطي أولا كل ما تملك ، وتعطي بعد ذلك أكثر مما تملك . فهل تعرف الروح بغير هذا ؟ وما عسى ان تتميز به القوة الروحية عما عداها ، اذا هي وجدت ، ان لم تتميز بالقدرة على أن تستخرج من ذاتها أكثر مما تحتوى ؟ ولكن يجب ان نحسب حساب العوائق المختلفة التي تصطدم بها هذه القوة أثناء الطريق . ان تطور الحياة ، من أصولها الأولى الى الانسان ، تبعث أمام أعيننا صورة تيار من الشعور نفذ في المادة ، كأنه يريد أن يشق لنفسه ممرا باطنيا ، فقام بمحاولات ذات اليمين وذات الشمال ، فاندفع قليلا أو كثيرا الى أمام ، وتحطم على الصخر في معظم الاحيان ، لكنه استطاع في اتجاه واحد على الأقل ، أن ينفذ ، وأن يخرج الى النور ، وهذا الاتجاه هو الاتجاه الذي يؤدي الى الانسان .

ولكن لماذا اندفعت الروح الى هذه المحاولة ، وما الذي كان يعنيها من حفر هذا النفق ؟ لعله ينبغي هنا أن نتبع عدة خطوط جديدة من خطوط الوقائع التي سنراها أيضا تلتقي في نقطة واحدة . ولكن ذلك يقتضي الدخول في تفصيلات كثيرة عن الحياة النفسية ، وعن العلاقة النفسية الفيزيولوجية ، وعن المثل الأعلى الأخلاقي ، وعن التقدم الاجتماعي ، فلنمض اذن الى النتيجة مباشرة . لنضع المادة والشعور كلاً منها في جانب الآخر : ان المادة هي أولا ما يقسم ويحدد . أما الفكر فانه ، اذا ترك وشأنه ينطوي على تضمن متبادل بين عناصره التي لا يمكن أن نقول اهي وحدة أم كثرة . فالفكر اتصال ، وكل اتصال ينطوي على اختلاط . فلكي يصبح الفكر متميزا ، لا بد له أن يتناثر في كلمات . فنحن لا نحيط بما يدور في فكرنا الا حين نعمد الى ورقة فنرصف عليها حدودا كانت متداخلة بعضها في بعض . وهكذا فان المادة تميز ، وتفصل ، وتحل الى

فرديات ثم الى شخصيات ، اتجاهات كانت مختلطة في الوثبة الاصلية للحياة . ثم ان المادة تحرض الجهد ، وتجعله ممكنا . ان الفكر الذي ليس الا فكرا . والاثر الفني الذي لم نزد على ان تصورناه ، والقصيدة التي لم نزد أن حلمنا بها ، كل هذا لا يكلف عناء . وانما الذي يقتضي الجهد هو التحقيق المادي للقصيدة في كلمات ، وللتصور الفني في تمثال او لوحة . والجهد شاق ، الا انه ثمين كذلك ، بل انه لأثمن من الأثر الذي أدى اليه ، فبفضله يستخرج المرء من نفسه أكثر مما فيها ، ويسمو على ذاته . وهذا الجهد ما كان يمكن بدون المادة . فالمادة بالمقاومة التي تبديها وبالطاعة التي نستطيع ان نردها اليها ، هي الحاجز والأداة والحافز في آن واحد . انها تمتحن قوتنا ، وتنطبع بطابعها ، وتهيب بها الى الاشتداد .

ان الفلاسفة الذين تأملوا في معنى الحياة ومصير الانسان لم يلاحظوا أن الطبيعة نفسها تولت افادتنا في هذه الامور . انها تنبئنا بعلامة واضحة أنا قد بلغنا مصيرنا . وهذه العلامة هي الفرح . أقول الفرح ولا أقول اللذة . فما اللذة الا حيلة ابتدعتها الطبيعة لتحصل من الكائن الحي على بقاء الحياة ، وهي لا تدل على الاتجاه الذي اندفعت فيه الحياة . أما الفرح فهو ينبيء دائما بأن الحياة قد نجحت ، واتسعت مدى ، ونالت الظفر . ان في كل فرح كبير لرنة من ظفر . فاذا استرشدنا هذه العلامة، واتبعنا هذا الخط الجديد من خطوط الوقائع وجدنا انه حيثما يكن فرح يكن خلق ، وعلى قدر غنى الخلق يكون عمق الفرح . ان الأم التي تنظر الى ابنها ، تفرح لانها تشعر بأنها خلقته ، خلقته جسما وروحا . والتاجر الذي يوسع أعماله ، أو رئيس المصنع الذي يرى ازدهار مصنعه ، أهو يفرح للمال الذي يكسب وللشهرة التي ينال ؟

لا شك ان للشهرة والاعتبار شأنا كبيرا فيما يشعر به من ارتياح ، ولكن الشهرة والاعتبار يجلبان له لذات لا فرحا ، اما الفرح الحقيقي الذي يذوقه ، فهو الشعور بأنه انشأ مشروعا يسير ، أنه دعا الى الحياة شيئا جديداً. انظروا الى تلك الفرحات الفذة، فرحة الفنان الذي حقق فكرته، وفرحة العالم الذي اكتشف او اخترع . يقول بعض الناس ان هؤلاء يعملون في سبيل المجد ، وان افراحهم العظيمة بنت الاعجاب الذي ينالون. الا انه لخطا فادح. ان المرء لا يحرص على المدح والمجد الا حين لا يكون واثقا من انه ظفر . ان المرء لا ينشد الاستحسان الا ليطمئن . وهو لا يحب ان أن يحيط اثره بحرارة الاعجاب الا ليحتفظ له بحيويته التي تكون ناقصة ، كما يلف بالقطن طفل ولد قبل الأوان . اما الواثق ، الواثق ثقة مطلقة ، من انه انتج اثراً قابلا لان يحيا ، ولان يخلد ، فلا يحفل بالمدح ، وهو يشعر بأنه فوق المجد ، لانه خالق ، ولأنه يعرف ذلك ، ولان فرحته التي يحسها لذلك فرحة الهية . فاذا كان ظفر الحياة في كل الميادين هو الخلق ، أفلا يجب علينا اذن ان نفترض ان علة وجود الحياة الانسانية هي خلق يتحقق ــ خلافا لخلق الفنان أو العالم ــ في كل لحظة ، لدى كل الناس ، أعني خلق الانسان نفسه بنفسه ، أعني انماء الشخصية بجهد يستمد كثيرا من قليل ، وشيئا من لا شيء ، وما ينفك يضيف الى غنى العالم غنى ؟..

اذا نظرنا الى الطبيعة من خارج رايناها ازدهاراً عظيما لجدة لا يمكن التنبؤ بها . ورأينا القوة التي تحركها تخلق هذه الأشكال التي لا نهاية لها من الانواع النباتية والحيوانية . تخلقها بدافع الحب ، لا لشيء ، للخلق ذاته . وهي تخلع على كل نوع من هذه الانواع كل ما للاثر الفني العظيم من قيمة مطلقة . حتى لكأنها تعنى باولها عنايتها بآخرها . وعنايتها

بالانسان . الا ان صورة الكائن الحي هنا ، متى تمت ، اخذت تتكرر الى غير نهاية ، وافعال هذا الكائن الحي ، متى تحققت ، مضت تحاكي نفسها ، وتتردد تردداً آلياً . فيجب أن نفهم من هذه الآلية وهذا التكرار ، اللذين يسودان كل شيء الا الانسان ، أننا هنالك بازاء توقفات، وان هنالك ردبا ليس هو حركة الحياة الى أمام . ان وجهة النظر الفنية هامة اذن. ولكنها ليست نهائية. نعم انتنوع الأشكال واصالتها يدلان على تفتح في الحياة . الا ان الحياة في هذا التفتح الذي يعني جماله قوة ، تظهر كذلك توقفا في وثبتها ، وضعفا مؤقتا عن الاستمرار في المضي الى امام ، كالطفل الذي ينعطف عطفته الرشيقة في آخر الشوط من تزحلقه .

فأعلى من ذلك وجهة النظر الأخلاقية . فلدى الانسان فقط ، ولدى افضل البشر خاصة ، تسير الوثبة الحياتية قدما ، دون أن يعوقها عائق ، وتبث في هذا الأثر الفني الذي هو الجسم الانساني ، الذي خلقته في مسيرها، تيار الحياة الأخلاقية الذي لا يتوقف عن الخلق. ان الانسان الذي يتكيء دائما على مجموع ماضيه حتى يقوى فعله في المستقبل هو ظفر الحياة الكبير . ولكن الانسان الذي يكون فعله ، القوي في ذاته ، قادرا على ان يقوّي كذلك فعل سائر الناس ، وان يشعل ، هو السمح الكريم، مواقد كرم وسماحة ، ذلك الانسان هو الانسان الخالق الى اعظم حد . ان كبار الأخلاقيين ، ولا سيما أولئك الذين شقت بطولتهم الخالقة البسيطة طرقا جديدة من الفضيلة ، لتتجلى فيهم حقيقة ميتافيزيائية . انهم ، مهما كانوا في الذروة القصوى من التطور ، أقرب الموجودات الى الأصول ، فنرى فيهم ، بالأبصار ، الدفقة الآتية من القرار . فاذا اردنا ان ننفذ بفعل حدسي الى مبدأ الحياة نفسه ، فلنتأملهم في إنعام نظر ،

ولنحاول ان نحس ، بالتعاطف ، ما يحسون . لكي ننفذ الى سر الاعماق ينبغي أحيانا ان نرنو الى الذرى . ان النار التي تثوى في مركز الارض لا تبين لنا الا على قمم البراكين .

على الطريقين الكبيرين اللذين وجدتهما وثبة الحياة مفتوحين امامها ، طريق سلسلة الحشرات الانتروبودية وطريق الحيوانات الفقرية ، ظهر اذن ، في اتجاهين متباعدين ، الغريزة والعقل ، وكانا في أول الأمر متداخلين . ففي اقصى الخط الاول تقع الحشرات الهيمونبترية وفي اقصى الخط الثاني يقع الانسان . وقد ادى التطور في الجهتين ، رغم الاختلاف الاساسي في الاشكال التي بلغها ، ورغم التباعد المتزايد في الطرق التي اتبعها ، الى الحياة الاجتماعية ، كأنه أحس بالحاجة الى ذلك منذ البدء ، أو قل كأن للحياة أملا أساسياً أصيلاً لا يتحقق تحققه الكامل الا في المجتمع . ان المجتمع الذي هو اشراك للطاقات الفردية يستفيد من جهود الجميع ، ويسهل الجهد على الجميع . وهو لا يستطيع ان يبقى الا اذا اخضع الفرد له ، كما لا يستطيع أن يتقدم الا اذا تركه حراً . وهذان شرطان متنافيان يجب التوفيق بينهما . أما عند الحشرة فلا يتحقق الا الشرط الاول . فمجتمعات النحل والنمل منظمة تنظيماً رائعا ، ومتحدة اتحادا مدهشا ، ولكنها ثابتة على حركة ساكنة لا تتغير . ولئن كان الفرد فيها ينسى نفسه ، فان المجتمع ينسى أيضا رسالته ، وكلاهما يعيش في حالة من السير اثناء النوم ، يدور في دائرة بدلا من أن يتقدم الى أمام ، نحو نجع اجتماعي أعظم ، وحرية فردية اكمل . ولكن المجتمعات الانسانية وحدها هي التي تضع نصب اعينها الغايتين معا . وفي نزاعها مع نفسها واحترابها بعضها مع بعض ، تسعى بالحك والاصطدام ، الى تدوير الزوايا ، واذابة التعارضات ، وحذف التناقضات،

وجعل الارادات الفردية تدخل في الارادة الاجتماعية من غير أن تتشوه ، وجعل المجتمعات تدخل هي الأخرى في مجتمع اوسع من غير ان تفقد اصالتها ولا استقلالها . انه لمشهد مقلق مطمئن معا ، لا نستطيع ان نتأمله بدون ان نقول لانفسنا ان الحياة ، ههنا أيضا ، تعمل من خلال عوائق لا حصر لها على أن تحقق الفردية والتكامل حتى تنجز من الابتكار والجهد اكبر مقدار ، واغنى تنوع ، وأسمى صفات .

واذا تركنا الآن خط الوقائع الاخير هذا لنعود الى السابق ، اذا تذكرنا أن النشاط النفسي للانسان يضفو على نشاطه الدماغي ، وأن الدماغ يختزن عادات حركية لا ذكريات ، وأن وظائف الفكر الاخرى أكثر استقلالا من الذاكرة ايضا عن الدماغ ، وأن بقاء الشخصية بل اشتدادها ممكنان اذن بل محتملان بعد تحلل الجسم ، الا يجوز لنا أن نقدر أن الشعور في مروره بالمادة التي يجدها في هذه الحياة الدنيا ، يسقى كالصلب ، ويستعد لعمل انجع ، من أجل حياة أخرى أشد ؟ هذه الحياة الاخرى ، أتصورها ايضا على انها حياة كفاح ، وضرورة خلق ، اتصورها تطوراً مبدعا ، يدخلها أحدنا ، بفعل القوى الطبيعية وحدها ، ليحتل في الآفاق الروحية الأفقَ الذي كان يرفعه اليه مقدما ، على هذه الأرض ، بصورة امكانية ، الجهدُ الذي بذله نوعا ومقداراً ، كالمنطاد اذا برح الأرض ارتفع الى حيث تؤهله كثافته . اني لاعترف بأن ليس هذا الا فرضا . وقد كنا منذ لحظة في مجال الاحتمال ، فأصبحنا الآن في مجال الامكان فحسب ، فلنعترف بجهلنا ، ولكن لا نستسلمن للاعتقاد بأنه نهائي . اني لا افهم ، اذا صح وجود حياة اخرى تحياها النفوس ، كيف لا نستطيع ان نجد سبيلا الى استكشاف هذه الحياة الاخرى . فلا شيء مما يتصل بالانسان يمكن أن يتوارى عامداً عن الانسان . ورب معرفة

نحسب انها بعيدة في اللانهاية ، ثم تكون موجودة الى جانبنا تنتظر أن ان نتفضل بتناولها . اذكروا ما حصل بصدد الأجرام السماوية التي هي عالم آخر بالنسبة الى سيارتنا . لقد كان أوجوست كونت يصرح أن التركيب الكيماوي لهذه الأجرام سيظل مجهولا الى الأبد ، فما انقضى على ذلك بضع سنين ، حتى اكتشف التحليل الطيفي ، فاذا بنا اليوم نعرف من تركيب النجوم أكثر مما كان يمكن ان نعرفه لو ذهبنا اليها .

-٢-

النفس والجسم (١)

محاضرة القيت في مجلة « الايمان والحياة » في ٢٨ نيسان (أبريل) سنة ١٩١٣ (١)

عنوان هذه المحاضرة هو « النفس والجسم » ، أي المادة والروح ، اي كل ما يوجد ، بل وشيء قد لا يكون موجودا اذا صدقنا تلك الفلسفة التي سنتحدث عنها بعد قليل . ولكن لا تجزعوا . فما في نيتي أن اتعمق طبيعة المادة ، ولا طبيعة الروح . ان في وسع المرء ان يميز شيئين أحدهما عن الاخر ، وأن يحدد الصلات التي بينهما بعض التحديد ، بدون أن يعرف من أجل ذلك طبيعة كل منهما . فليس في امكاني ، في هذه اللحظة ، أن أعرف كل من حولي من الناس ، ولكني مع ذلك اتميز عنهم ، وأعرف موقفهم مني ، والأمر على هذا النحو فيما يتصل بالجسم والنفس . فان تحديد ماهية كل منهما امر يطول ، ولكن معرفة ما يصلهما وما يفصلهما أمر يسير ، لان هذا الاتصال وهذا الانفصال أمران من أمور التجربة .

فما هو أولا ما تقوله بهذا الصدد التجربة المباشرة الساذجة التي يعانيها عامة الناس ؟ ان كل واحد منا هو جسم خاضع لنفس القوانين التي تخضع لها سائر أجزاء المادة : اذا دفعته تقدم ، واذا جذبته تقهقر ،

---

(١) محاضرة القيت في مجله « الايمان والحياة » في ٢٨ نيسان (أبريل) ١٩١٣ ، وظهرت هذه الدراسة مع دراسات أخرى لعدد من الكتاب في كتاب بعنوان « المادية الراهنة » .

واذا رفعته ثم تركته عاد فسقط . غير أن هناك ، الى جانب هذه الحركات التي تحدثها علة خارجية احداثا آليا ، هناك حركات أخرى يبدو انها تاتي من الداخل ، وتمتاز عن الاولى بانها لا يُتنبأ بها ، وتدعى بالحركات « الارادية » . فما هي علة هذه الحركات ؟ هي ما يدعوه كل منا بكلمة « انا » . وما هي هذه « الانا » ؟ هي ما يخيل الينا ، خطأ أو صوابا ، انه يضفو من كل جهة على الجسم المنضم اليه ، ويفوقه في الزمان وفي المكان . أما في المكان فلأن جسم كل منا محدود بحجمه ، على حين اننا نمضي بالادراك ، وبالبصر خاصة ، الى أبعد من جسمنا بكثير ، فنبلغ النجوم . وأما في الزمان فلأن الجسم مادة ، والمادة موجودة في الحاضر ، وهب الماضي يخلف فيها آثارا ، فان هذه الآثار لا تعد آثارا للماضي الا في نظر شعور يدركها ، ويفسر ما يدرك على ضوء ما يتذكر ، شعور هو الذي يحفظ هذا الماضي ، وما يزال يتلفف به ماسار الزمن ، ويهيىء معه مستقبلا يساهم في خلقه .

وما الفعل الارادي نفسه ، الذي ذكرناه منذ لحظة ، الا مجموعة من الحركات تعلمناها في تجارب سابقة ، ولكن توجهها اتجاها جديدا في كل مرة تلك القوة الشاعرة التي وظيفتها فيما يبدو هي ان لاتنفك تاتي الى الدنيا بجديد ، فهي تخلق جديدا في خارج ذاتها لانها ترسم في المكان حركات لا يتنبأ بها ، ولا يمكن التنبؤ بها ، وهي تخلق جديدا في داخل ذاتها ايضا ، لأن الفعل الارادي يرتد الى الذي اراده ، ويبدل طبع الشخص الذي صدر عنه بعض التبديل ، ويحقق بضرب من المعجزة ، هذا النوع من خلق الذات لذاتها ، حتى لكأن هذا الخلق هو بذاته الغرض من الحياة الانسانية . واذن فنحن ندرك ، عدا الجسم الذي تحده في الزمان اللحظة الحاضرة ، ويحده في المكان الحيز الذي يشغله ، ندرك عدا هذا الجسم

الذي يتصرف تصرف آلة ويرد على المنبهات الخارجية رداً آلياً ، ندرك شيئا يمتد الى ابعد من الجسم في المكان ، ويدوم عبر الزمان ، ويطلب من الجسم بل يملي عليه حركات ليست آلية يتنبأ بها ، بل حرة لا يمكن التنبؤ بها . هذا الشيء الذي يضفو على الجسم من كل جهة ، ويخلق أفعالا ويخلق نفسه من جديد ، هو « الأنا » ، هو « النفس » ، هو الروح ـ مادامت الروح قوة تستطيع ان تستخرج من ذاتها اكثر مما تحوي ، وتعطي أكثر مما تأخذ ، وتهب أكثر مما تملك . ذلكم ما نعتقد اننا نراه . ذلكم هو الظاهر .

يقولون لنا : « حسنا ، لكن هذا الظاهر ليس الا ظاهرا . ولو انعمتم النظر ، واصغيتم الى ما يقوله العلم ، لوجدتم اولا بأنفسكم ان هذه «النفس» التيتزعمون لاتعمل أبداً منغيرجسم . فجسمها يرافقهامنذالولادة حتى الموت ، وهبونا سلمنا جدلا بأنها متميزة عنه حقا ، فان كل شيء يجري كما لو كانت مرتبطة به ارتباطا لا انفصام له . هذا شعوركم : انه يزول متى استنشقتم قليلا من الكلوروفورم ، ويشتد متى احتسيتم شيئا من الكحول أو القهوة . ورب تسمم خفيف يؤدي الى اختلالات عميقة في العقل والعاطفة والارادة ، فاذا دام أدى الى جنون ، وهذا ما تخلفه كذلك بعض الأمراض الانتانية . واذا صح اننا لا نقع دائما على فساد دماغي في أجسام الذين نشرحهم بعد الموت من المجانين ، فاننا نقع على ذلك في معظم الأحيان على الأقل . وحيث لا نرى فساداً ظاهراً فلا شك أن المرض يرجع عندئذ الى فساد كيميائي في الأنسجة . وأكثر من ذلك أن العلم يحدد في تلافيف معينة من الدماغ وظائف معينة للفكر ، كالوظيفة التي ذكرناها منذ لحظة ، وظيفة القيام بحركات ارادية ، فاذا فسدت هذه النقطة او تلك من المنطقة الرولاندية بين الفص الجبهي والفص

الجداري تبع ذلك فقدان حركات الذراع أو الساق أو الوجه أو اللسان . والذاكرة نفسها ، وهي التي تعدونها وظيفة أساسية من وظائف الفكر ، قد أمكن تحديد بعض مواضعها : ففي أسفل التلفيف الجبهي اليساري الثالث تقيم ذكريات الحركات اللفظية ، وفي منطقة تشمل التلفيفين الصدغيين اليساريين ، الأول والثاني ، تقيم ذكريات أصوات الكلمات ، وفي القسم الخلفي من التلفيف الجداري اليساري الثاني تقيم الصور البصرية للكلمات والحروف ، الخ . خطوة أخرى : قلتم ان النفس تضفو على الجسم المضافة اليه سواء في الزمان وفي المكان . فلننظر الى الامر فيما يتصل بالمكان . صحيح أن البصر والسمع يذهبان الى أبعد من حدود الجسم . ولكن لماذا ؟ لأن ذبذبات آتية من بعيد أثرت في العين والأذن ، وانتقلت الى الدماغ ، ثم استحال المؤثر ، هنالك ، في الدماغ، الى احساس سمعي أو بصري . ففي داخل الجسم اذن انما يتم الادراك، وليس يمتد . ثم فلننظر الى الامر فيما يتصل بالزمان . تقولون ان الفكر يشمل الماضي ، بينا الجسم محدود بحاضر يتجدد بغير انقطاع . ولكن هل نتذكر الماضي الا لأن جسمنا يحتفظ منه بأثر ما يزال حاضراً ؟ ان الانطباعات التي تحدثها الأشياء في الدماغ تبقى فيه كما تبقى الصور على لوحة التصوير ، وكما يبقى الصوت على صفحة الاسطوانة . فكما أن الاسطوانة تردد اللحن اذا ما أدرت الجهاز ، فكذلك الدماغ يحيي الذكرى متى حصل الاهتزاز في النقطة التي اختزنت الانطباع . واذن « فالنفس» لا تضفو على الجسم لا في الزمان ولا في المكان . . . ثم هل صحيح أن هناك نفساً متميزة عن الجسم ؟ لقد رأينا منذ هنيهة أن ثمة تبدلات ما تنفك تحصل في الدماغ أو فلنقل ، ان شئنا الدقة في التعبير ، ان ثمة تنقلات وتجمعات جديدة تحصل بين الجواهر الفردة والذرات ، فمنها

ما نسميه بالاحساسات ، ومنها ماندعوه بالذكريات ، ومنها ، ولا ريب ، ما يقابل كل الظاهرات العقلية والعاطفية والارادية . أما الشعور فما هو منها الا كالاشعاع من الفوسفور ، وما مثله الا كمثل الخط المضيء الذي يتبع حركة الثقاب اذ نحكه بالحائط في الظلام . فالشعور باضاءته نفسه ان صح التعبير ، يخلق نوعا خاصا من الاوهام الضوئية الداخلية ، فيخيل اليه انه يبدل الحركات ، ويوجهها ، ويخلقها ، وما هو في الواقع الا نتيجة لها . هذا هو قوام الاعتقاد بالارادة الحرة . والحقيقة أننا لو استطعنا ان نرى من خلال الجمجمة ما يجري في دماغ يعمل ، وكان بين أيدينا أدوات أقوى على التكبير من أدواتنا الحالية بملايين ملايين المرات ، نرى بها داخل الدماغ ، فنشهد حركات الجواهر الفردة والذرات والالكترونات التي تتألف منها القشرة الدماغية ، وكنا نملك من جهة اخرى لا ئحة تبين التقابل بين ما هو دماغي وما هو عقلي اعني معجماً يسمح بأن تترجم كل حركة من هذه الحركات بلغة الفكر والعاطفة ، لعلمنا كما تعلم هذه النفس المزعومة ، كل ما تفكر فيه ، وكل ما تشعر به ، وكل ما تريده ، وكل ما تحسب انها تفعله بملء حريتها مع أنها لاتفعله في حقيقة الامر الا آليا ؛ بل اننا سنعرف ذلك خيراً من معرفتها هي ، لأن هذا الذي تسمونه نفسا شاعرة لا يضيء الا جزءاً يسيراً من تلك الحركات الداخلية الدماغية ، وليس الا جملة الشرارات الصغيرة التي ترفرف فوق تجمعات معينة للذرات ، فهو لا يرينا تجمعات جميع الذرات ، ولا يطلعنا على الحركات الدماغية الداخلية بكاملها . ان « نفسكم الشاعرة » هذه ما هي الا نتيجة ترى نتائج . أما نحن فسوف نرى النتائج والاسباب جميعا . »

ذلكم ما يقال لنا احيانا باسم العلم . ولكن من البدهي انه اذا كان ما يسمى « علمياً » هو مالوحظ أو مايمكن أن يلاحظ ، هو ما برهن

عليه أو يمكن البرهان عليه ، فان هذه النتيجة التي عرضوها علينا ليست من العلم في شيء ، مادمنا في حالة العلم الراهنة لا نرى امكان التحقق منها . نعم أنهم يوردون في تأييد ما ذهبوا اليه ان قانون حفظ الطاقة ينكر أن يُخلق في الكون اي جزء من القوة أو الحركة مهما هان ، فاذا لم تكن الأمور تجري آليا على نحو مابينوا ، بل كان ثمة ارادة فعالة تقوم بأعمال حرة ، فقد اختُرق اذن قانون حفظ الطاقة . الا أن البرهان على هذا النحو ينطوي على تسليم بما ينبغي البرهان عليه . فما قانون حفظ الطاقة ، وشأنه في ذلك شأن سائر القوانين الفيزيائية ، الا خلاصة ملاحظات اجريت على الحوادث الفيزيائية ، فهو يعبر عما يحدث في ميدان لم يزعم أحد ان فيه هوى أو اختياراً أو حرية ، وانما المهم أن نعرف هل ينطبق هذا القانون ايضاً على الحالات التي يحس فيها الشعور (والشعور على كل حال ملكة تلاحظ وتجرّب على نحوها الخاص) انه بصدد نشاط حر . ان كل ما يظهر مباشرة للحواس أو للشعور ، وكل ما هو موضوع تجربة ، خارجيةً كانت هذه التجربة أو داخلية ، يجب أن نعده واقعاً مادمنا لم نبرهن على انه ظاهر فحسب . ومما لا شك فيه أننا نشعر بأننا احرار ، وان ذلك هو احساسنا المباشر . فعلى الذين يدعون ان هذا الشعور وهم ان يدلوا ببرهانهم على هذه الدعوى . وهم لا يفعلون شيئًا من ذلك ، لانهم لا يزيدون على ان يشملوا الأفعال الارادية ، كما يحلو لهم ، بقانون استخرجوه من حالات لا شأن فيها للارادة . هذا ومن الممكن جداً اذا كانت الارادة قادرة على خلق طاقة أن تكون كمية الطاقة التي تخلقها الارادة هي من الضآلة بحيث لا تدركها أدواتنا في القياس ، ثم يكون لها مع ذلك نتائج ضخمة ، مثلها كمثل الشرارة البسيطة التي تفجر مخزناً من البارود . وما أحب ان أتعمق الآن هذه النقطة . اقول

انا اذا نظرنا الى آلية الحركة الارادية خاصة ، والى عمل الجملة العصبية عامة ، والى الحياة نفسها اخيرا ، وصلنا الى هذه النتيجة ، وهي أن حيلة الشعور الدائمة منذ اوضع اصوله في الأشكال الحية الأولية ، هي ان يوجه الجبر الفيزيائي في الاتجاه الذي يتفق مع غاياته ، او قل هي انه يحتال على قانون حفظ الطاقة بالحصــول من المادة على متفجرات ما تنفك تزداد قوة ، وتجود استعمالا ، فيكفيه عندئذ ان يقوم بفعل يسير جداً ، كحركة الاصبع التي تضغط على زناد المسدس في غير جهــد ، حتى ينطلق في اللحظة التي يريد ، وفي الاتجــاه الذي ينتخب ، اكبرَ مقدار ممكن من الطاقة المجمعة . والواقع أن الفليقوجين المتوضع في العضلات هو متفجر حقيقي ، وبه تتم الحركة الارادية . ان صنع أمثــال هذه المتفجرات واستعمالها هما ، فيما يبدو ، الشاغل الأساسي الدائم للحيـاة ، منذ ظهورها الاول في الكتل الهيولية التي يمكن تغيير شكلها ، حتى ازدهارها الكامل في الكائنات القادرة على القيــام بأعمــال حــرة . على أني أعود فأقول اني لا أريد الآن الحاحاً على هذه النقطة التي عنيت بها طويلا في غير هذا الموضع ، فلأختم اذن هذا الاستطراد الذي كان في وسعي أن استغني عنه ، ولأعد الى ماكنت اقوله اولا من اننا لا نستطيع أن نصف رأياً لم يبرهَن عليه ، ولا أوحت به التجربة ، بأنه علمي .

وماذا تقول لنا التجربة في الواقع ؟ انها تبين لنا أن حيــاة النفس ، وان شئت فقل حياة الشعور ، مرتبطة بحياة الجسم ، وأن ثمــة تضامناً بينهما ، ولا شيء غير ذلك . ولكن هل ثمة من انكر هذه النقطة ؟ الا انه شتان بين أن تقرر ذلك وبين أن تقول ان الدماغي معادل النفسي ، وان في الامكان أن نقرأ في الدماغ كل ما يجري في الشعور المقابل . ان الثوب الذي علّق على مسمار متضامن مع هذا المسمار ، فاذا وقع المسمار وقع

هو معه ، واذا اهتز اهتز . واذا كان رأس المسمار حادا تمزق . ولكن ليس ينتج عن هذا أن كل جزء من اجزاء المسمار يقابل جزءاً من أجزاء الثوب ، ولا أن المسمار معادل للثوب ، ولا أن المسمار والثوب شيء واحد . نعم ان الشعور معلق بدماغ ، ولكن ليس ينتج عن ذلك أبداً أن الدماغ يرسم كل تفاصيل الشعور ، ولا أن الشعور وظيفة للدماغ . وكل ما تسمح لنا المشاهدة والتجربة (اعني العلم) بتقريره هو ان ثمة **علاقة** بين الدماغ والشعور .

فما هي هذه العلاقة ؟ ههنا نستطيع أن نتساءل هل قدمت الفلسفة ماكان يحق للناس أن ينتظروه منها . فعلى عاتق الفلسفة انما تقع مهمة دراسة حياة النفس في كافة مظاهرها . فواجب الفيلسوف الذي تمرس بالملاحظة الداخلية أن يغوص الى اعماق نفسه . ثم يتابع في عودته الى السطح الحركة التدريجية التي بها يرتخي الشعور ويمتد ، ويتهيأ لأن ينتشر في المكان . فاذا شهد الفيلسوف هذه الصيرورة التدريجية الى مادة ، ورصد الخطوات التي يبرز فيها الشعور الى الخارج أمكنه على الاقل أن يصل الى حدس غامض لما عسى أن يكون عليه نفاذ الروح في المادة ، وعلاقة الجسم بالنفس . نعم ان هذا الحدس لن يكون الا شعاعاً أول . غير ان هذا الشعاع سيمسك بأيدينا ويوجهنا بين تلك الظاهرات الكثيرة التي يعرفها علم النفس وعلم الامراض النفسية . وستعمل هذه الظاهرات بدورها على تقويم منهج الملاحظة الداخلية ، اذ تصحح ما عسى أن يكون في التجربة الداخلية من خطأ ، وتكمل ما عسى أن يكون فيها من نقص . وهكذا فاننا بالتردد بين مركزين للملاحظة ، الداخل والخارج، نصل الى حل للمسالة يقترب من الصحة شيئاً بعد شيء ، وما ادعى انه كامل كما تريد ان تكون حلول الفلاسفة في معظم الأحيان ، وانما اقول

انه يدنو من الكمال باستمرار ، كالحلول العلمية سواء بسواء . ولما كانت الدفعة الأولى ستأتي من الداخل ، وكنا ننشد الايضاح الأول من الرؤية الداخلية ، فان المسألة تظل مسألة فلسفية ، كما يجب ان تكون .

غير أن الفيلسوف لا يستسهل الهبوط من القمم التي يحلو له ان يقيم فيها ، فقد أهاب به أفلاطون أن يتجه الى عالم المثل . وهنالك ، بين المفاهيم المجردة ، طاب له المقام : ينشب بينها الخلاف ، ثم يردها الى الصلح ، طوعاً أو كرهاً ، ويقوم في هذا الأفق الممتاز بدور الدبلوماسي الراقي . انه يتردد عن الاتصال بالوقائع عاليها فضلاً عن دانيها من أمثال الأمراض العقلية : فكأنه يخشى أن تتسخ بها يداه . والخلاصة ان النظرية التي كان يحق للعلم أن ينتظرها هنا من الفلسفة ، النظرية المرنة القابلة للتكامل،المنطبقة على جملة الوقائع المعروفة ، لم تنشأ الفلسفة او لم تستطع أن تقدمها اليه .

وطبيعي أن يقول العالم عندئذ لنفسه : « ما دامت الفلسفة لا تسألني ، بالاستناد الى الوقائع والبراهين ، ان احدد التقابل المفروض بين ما هو نفسي وما هو دماغي ، على هذا الوجه المعين أو ذاك . وفي هذه النقطة المعينة أو تلك ، فسوف اعمل موقتاً كما لو كان هذا التقابل تاماً ، وكما لو كان ثمة تعادل بل وحدة . فأنا الفيزيولوجي ، بما أملك من وسائل المشاهدة والتجريب الخارجيين الخالصين ، لا أرى الا الدماغ ، ولا سلطان لي الا على الدماغ ، فسأنهج اذ **كما لو** يكن الفكر الا وظيفة للدماغ . وسيكون من شأن ذلك ان يزيد جرأتي على السير ، ويضاعف حظي من التقدم . فحين لا يعرف المرء حدود حقوقه يفترضها في أول الأمر غير ذات حدود . » كذلك قال العالم لنفسه ، وكان يمكن أن يكتفي بهذا او استطاع أن يستغني عن الفلسفة .

غير ان الفلسفة لا يستغنى عنها ، فكان من الطبيعي ، ريثما يقدم الفلاسفة اليه تلك الفلسفة المرنة ، القابلة لأن تتكيف وفق التجربة الداخلية والخارجية والتي يحتاج اليها العلم ، كان من الطبيعي ريثما يتم ذلك ان يقبل من يدي الميتافيزياء القديمة تلك النظرية الجاهزة ، المؤلفة من هنا ومن هناك ، التي تنطبق خير انطباق على المنهج الذي كان قد أفاد منه خيرا كثيرا . ولم يكن له خيار على كل حال . ان النظرية الوحيدة الواضحة التي خلفتها لنا ميتافيزياء القرون الثلاثة الاخيرة ، بصدد هذا النقطة ، هي أن ثمة موازاة دقيقة بين النفس والجسم ؛ فاما ان النفس تعبر عن بعض احوال الجسم او أن الجسم يعبر عن النفس ، أو ان الجسم والنفس يعبران كلاهما ، بلغتين مختلفتين ، عن أصل واحد ليس بالنفس ولا بالجسم ، والدماغي على أية حال من هذه الاحوال الثلاثة يعادل النفسي معادلة دقيقة . فكيف توصلت فلسفة القرن السابع عشر الى هذه النظرية او هذا الفرض ؟ ليست دراسة تشريح الدماغ ووظائفه هي التي اوصلتهم الى ذلك طبعاً لأن هذه الدراسة لم تكد تبدأ في ذلك الحين ، ولا هي دراسة بنية الفكر ووظائفه وما يطرأ عليه من اختلال ، لا ، وانما استخرج هذا الفرض استخراجاً طبيعياً من مبادىء فلسفية عامة تخيلوا جلها ان لم يكن كلها ، تأييداً لآمال الفيزياء الحديثة . فان المكتشفات التي اعقبت النهضة ، ولا سيما مكتشفات كبلر وجاليلو ، قد أظهرت امكان رد المسائل الفلكية والفيزيائية الى مسائل ميكانيكية ، ومن ثم كانت تلك الفكرة التي تصور مجموع الكون المادي ، غير العضوي منه والعضوي ، على انه آلة كبيرة خاضعة لقوانين رياضية . وكان لا بد عندئذ ان تندرج الكائنات الحية عامة ، وجسم الانسان خاصة ، في هذه الآلة ، كما تندرج الدواليب في جهاز الساعة ، فعُدَّ الانسان غيرَ قادر على ان

يفعل شيئاً لم يحدد من قبل ولا يمكن ان يحسب حساباً رياضياً . وهكذا جردت النفس الانسانية من قدرتها على الخلق ، واصبح من الضروري ، اذا صح وجودها ، ان لا تكون حالاتها المتعاقبة الا تعبيراً ، بالفكر والعاطفة، عن نفس الامور التي يعبر عنها جسمها بالامتداد والحركة . على أن ديكارت، والحق يقال ، لم يذهب الى هذا المدى ، بل آثر ، لما وهب من احساس واقعي ، أن يفسح للارادة الحرة بعض المجال ، ولو كان ذلك لا ينسجم تمام الانسجام مع مذهبه العام . ولئن زال هذا المجال بعد ذلك على يد سبينوزا وليبنتس ، رغبة في تحقيق هذا الانسجام ، ولئن قرر هذان الفيلسوفان تقريراً صارماً افتراض الموازاة الدائمة بين حالات النفس وحالات الجسم ، فانهما على كل حال قد أبيا ان يقولا ان النفس ما هي الا انعكاس الجسم ، أو ان الجسم ما هو الا انعكاس النفس كما كان في وسعهما ان يقولا . ومع ذلك فقد مهدا السبيل لديكارتية مبسطة مضيقة لا تعد الحياة النفسية الا وجها من وجوه الحياة الدماغية ، ولا تعد النفس المزعومة الا مجموع بعض الظاهرات الدماغية التي ينضاف اليها الشعور كما ينضاف الاشعاع الى الفوسفور . ونستطيع في الواقع أن نتتبع أثر هذا التبسط التدريجي للميتافيزياء الديكارتية خلال القرن الثامن عشر كله ، فنجد أنه على قدر ما كانت هذه الميتافيزياء تتضيق كانت تنفذ في الفيزيولوجيا التي كان من الطبيعي أن تجد فيها فلسفة جديرة بان تهب لها ما هي في حاجة اليه من اطمئنان وثقة . وعلى هذا النحو انما أتيح لامثال لامتري ، وهلفتيوس ، وشارل بونه ، وكابانيس من الفلاسفة الذين عرفوا بالتأثر بالديكارتية ان يهبوا لعلم القرن التاسع عشر ماكان في وسعه أن يستغله احسن استغلال من

فلسفة القرن السابع عشر . واذن فان ينتمي العلماء الذين يتفلسفون اليوم حول العلاقة بين ما هو نفسي وما هو جسمي الى نظرية الموازاة فهذا امر افهمه ، لأن الميتافيزيائيين لم يقدموا لهم شيئاً آخر . بل اني لاقبل ايضا ان يفضلوا مذهب الموازاة هذا على كل المذاهب التي يمكن ان يتبع في بنائها هذا المنهج نفسه ، اعني المنهج العقلي ، لانهم يجدون في هذه الفلسفة ما يشجعهم على المضي الى امام . أما ان يقول لنا احدهم ان هذا من العلم ، وان التجربة هي التي تكشف لنا عن وجود موازاة محكمة تامة بين الحياة الدماغية والحياة النفسية ، فاللهم لا . انا سنوقفه آنئذ عند حده ، ونقول له : لك ، ياعالم ، أن تأخذ بهذه النظرية كما يأخذ بها الميتافيزيائي ، الا ان شخصية الميتافيزيائي ، لا شخصية العالم ، هي التي تتحدث عندئذ فيك، وانت لا تزيد حينذاك علىأن ترد الينا ما اعطيناك نحن معاشر الفلاسفة . فهذا المذهب الذي تأتينا به ، نحن نعرفه : من معاملنا خرج ، وبأيدينا صنعناه . هو من بضاعتنا القديمة المغرقة في القدم . واذا كان هذا لا يضير البضاعة طبعاً ، فانه كذلك لا يجعلها أحسن البضاعة ، فقدِّرها على حقيقتها ، ولا تحسبن هذا المذهب الذي تم صنعه على ايدينا من قبل أن يتفتح برعم الفيزيولوجيا والسيكولوجيا ، مما يدل على انه بناء ميتافيزيائي ، لا تحسبن هذا المذهب نتيجة من نتائج العلم ، موافقة للوقائع ، ويمكن أن تتوافق معها باستمرار .

فهلا حاولنا ان نصوغ لكم علاقة النشاط النفسي بالنشاط الدماغي على نحو ما تبدو هذه العلاقة بعد تحاشي كل فكرة سابقة ، والاكتفاء بما تدل عليه الوقائع ؟ ان مثل هذه الصيغة ، الموقتة بالضرورة ، لن تطمح الى غير الاحتمال . الا ان هذا الاحتمال قابل لان يقوى مع الزمن ، فتدق الصيغة شيئاً بعد شيء على قدر ما تتسع معرفتنا بالوقائع .

فاعلموا اذن ان انعام النظر في حياة الفكر ، وفي مصاحبها الفيزيولوجي ، يؤدى بي الى الاعتقاد بأن احساس الناس صادق ، وان في الشعور الانساني أكثر مما في الدماغ المقابل بما لا نهاية له . واليكم النتيجة التي وصلت اليها على وجه الاجمال : (١)

ان من يستطيع أن ينظر في داخل الدماغ ابان عمله ، وان يتتبع ذبذبات الذرات ذاهبة آيبة ، وان يفسر كل ما تقوم به ، يستطيع ولا شك ان يعرف شيئا مما يجري في الفكر . ولكنه لا يستطيع أن يعرف الا شيئاً يسيرا . انه يعرف ما يعبر عنه الجسم باشارات واوضاع وحركات، يعرف ما تنطوي عليه الحالة النفسية من فعل يتحقق أو يشرف على التحقق ، أما ماعدا ذلك فلن يعرفه . سيكون مثله بازاء الافكار والعواطف التي تجري في داخل الشعور كمثل المشاهد الذي يرى كل ما يقوم به الممثلون على المسرح من غير أن يسمع كلمة مما يقولون . نعم ، أن لحركات الممثلين واوضاعهم ، في ذهابهم وأيابهم ، مبررها في المسرحية التي يمثلونها ، حتى لقد نتنبأ بالحركة اذا نحن عرفنا الكلام . الا ان عكس هذا ليس بصحيح ، أي أن معرفة الحركات لا تفيدنا في معرفة المسرحية الا قليلا جدا . ذلك أن الملهاة الرفيعة أغنى من الحركات التي تمثلها . وهكذا فانني أعتقد أننا نستطيع أن نعرف ما يجري في الدماغ اذا عرفنا الحالة النفسية (في حالة اكتمال علمنا بالجهاز الدماغي وبالسيكولوجيا) ولكن عكس هذه العملية مستحيل . لان الحالة الدماغية الواحدة قد تقابل

---

(١) من شاء منكم توسعا في هذه النقطة فليرجع الى كتابي « المادة والذاكرة » ، باريس ١٨٩٦ (ولا سيما الفصلين الثاني والثالث) .

طائفة من الحالات النفسية المختلفة التي تناسبها بدرجة واحدة(١). انا لا اقــول ــ ولتلاحظوا ذلك جيدا ــ ان **أيــة** حالة نفسية يمكن ان تقابل حالة دماغية معينة ، فانكم حين تضعون اطارا لا تدخلون فيه اية لوحة ، فالاطار يحدد اللوحــة بعض الشيء لمجرد انه لا يقبل من اللوحات الا التي توافقه ، شكلا وابعادا ، وينبذ ماعدا ذلك ، ولكن يكفي ان يتوفر التشكل ، وتتوفر الابعاد حتى تدخل اللوحة في الاطار . والامر على هذا النحــو فيما يتصل بالدماغ والشعور . فيكفي ان تكون هذه الأفعــال البسيطة ــ الاشارات والاوضاع والحركات ــ التي تظهر فيها الحالة النفسية المعقدة ، يكفي ان تكون هي التي يحضّرها الدماغ حتى تدخل الحالة النفسية دخولا محكما في الحالة الدماغية . ولكن ثمة طائفة كبيرة من اللوحات المختلفة يمكن ان تدخل كذلك في هذا الاطار نفســه . وينتج عن هذا ان الدماغ لا يحدد الفكر ، وان الفكر مستقل عن الدماغ ، في جزء كبير على الاقــل .

وستســمح دراسة الوقائع بوصف هذا الجانب الخاص من الحياة النفسية ، المرسوم وحده في النشاط الدماغي في رأيي ، وصفا ما ينفك يزداد دقة . انظروا مثلا الى وظيفــة الادراك أو الشم . ان جسمنا ، المندرج في العالم المادي ، يتلقى تنبيهات يجب عليه ان يستجيب لها بحركات مناسبة ، والدماغ ، بل والمجموعة الدماغية الشوكية عامة ، هما اللذان يهيئان هذه الحركات . ولكن الادراك شيء آخر تماما (٢) . أو

---

(١) هذا الى ان الحالة الدماغية لا تمثل هذه الحالات المختلفة الا تمثيلا غامضا فظا ، لان كل حــالة نفسية معينة ، لشخص معين ، هي في مجموعها شيء لا يمكن التنبؤ به ، شيء جديد .

(٢) انظر « المادة والذاكرة » الفصل الاول .

انظروا الى وظيفة الارادة . ان الجسم يقوم بالحركات الارادية بفضل بعض الاجهزة المعبأة في المجموعة العصبية ، والتي تنتظر الاشارة حتى تنطلق . والدماغ هو النقطة التي تصدر عنها الاشارة ويصدر عنها الانطلاق ايضا . فالمنطقة الرولاندية التي حدثت فيها الحركة الارادية ، اشبه بمركز توجيه القطارات حيث يفتح العامل للقطار الواصل السكة التي سيسير فيها ؛ او هي اشبه بجهاز الوصل الذي يصل التيار بآلة من الآلات تنتخب انتخاباً . ولكن هناك شيئاً آخر ، غير أعضاء الحركة وعضو الانتخاب ، هو الانتخاب نفسه . وانظروا أخيرا الى الفكر . اننا حين نفكر يندر الا نتحدث الى انفسنا ، فنخطط حركات الألفاظ المعبرة عن الفكر وقد نجريها بالفعل . ولا بد أن يرسم شيء من هذا في الدماغ . بل ان الآلية الدماغية للفكر لا تقف عند هذا الحد فيما أعتقد . فان وراء حركات التلفظ الداخلية ، وما أحسبها ضرورية على كل حال ، شيئاً ارهف هو الأمر الأساسي ، اعني تلك الحركات الناشئة التي تشير رمزاً الى كل الاتجاهات المتعاقبة التي يتجهها الفكر . يجب ان نلاحظ أن الفكر الحقيقي ، العياني ، الحي ، أمر قلما حدثنا عنه علماء النفس الى الآن ، لأنه لا يسلس للملاحظة الداخلية بسهولة ، وما الفكر الذي يحدثوننا عنه الا صورة صناعية للفكر الّفوها بضم عدد من الصور والمعاني بعضها الى بعض . وهيهات أن يؤلف الفكر من صور ومعان ، لأن الحركة لا تخلق من أوضاع . ان المعنى وقفة للفكر ، ينشأ حين يبدو للفكر أن يتوقف فترة أو ان يرتد الى ذاته بدلا من أن يستمر في طريقه ، كالحرارة التي تنبجس من الرصاصة حين تصطدم الرصاصة بحاجز . فكما ان الحرارة لم تكن موجودة في الرصاصة ، فكذلك المعنى ليس جزءا من الفكر متمما له . ضعوا مثلا هذه المعاني الثلاثة احدها الى جانب الآخر : **حرارة ، حصول ،**

رصاصة ، وادخلوا بينها فكرة الداخلية التي يعبر عنها حرف الجر (في)، فهل تستطيعون بذلك ان تؤلفوا الفكرة التي عبرت عنها بهذه الجملة « الحرارة تحصل في الرصاصة » ؟ هيهات ! لان الفكر حركة لا تنقسم ، وما المعاني التي تقابلها الفاظ الا تصورات تبزغ في الذهن في كل لحظة من حركة الفكر ، لو توقف الفكر . وهيهات للفكر ان يتوقف . فدعونا اذن من هذه الأبنية الصناعية للفكر . وللننظر الى الفكر نفسه . فماذا نجد ؟ نجد أن ليس في الفكر حالات بل اتجاهات ، وأن الفكر في جوهره تغير دائم متصل ذو اتجاه داخلي ، يحاول أن يعبر عن نفسه بتغيرات ذات اتجاه خارجي ، أي بأفعال وحركات قادرة على أن تمثل في المكان حركاته ذاهباً آيباً فتعبر عنها مجازاً ان صح التعبير . ونحن في معظم الأحيان لا نامح هذه الحركات المخططة او قل المهيأة فحسب لانه لا يعنينا في شيء أن نعرفها . ولكنا نضطر الى ملاحظتها حين نطوق فكرنا عن كثب نحاول أن ندركه حياً ، وأن ننقله حياً كذلك الى نفوس الآخرين . فنلاحظ عندئذ ان الالفاظ ، مهما عنينا في انتقائها ، لا تقول ما نريدها على ان تقوله ، ما لم يساعدها الوزن والتنقيط والتوقيع على ان تجعل القارىء الذي تقوده عندئذ طائفة من الحركات الناشئة ، يرسم منحنياً من الفكر والعاطفة شبيهاً بالمنحنى الذي نرسمه له . وهذا هو فن الكتابة كله . ان هذا الفن شبيه بفن الموسيقى . ولا اعني بالموسيقى الموسيقى التي تتجه الى الأذن فحسب ، كما يخيل الينا عادة . ففير الفرنسي مثلا ، مهما تألف اذنه الموسيقى ، لا يفرق بين النثر الذي يراه الفرنسيون موسيقياً ، وبين النثر الذي ليس كذلك ، لن يفرق بين النثر الفرنسي تماماً والنثر الفرنسي تقريباً ، وهذا دليل على ان المسألة ليست مسألة توافق مادي بين الاصوات . والواقع أن فنّ الكاتب يقوم على ان ينسيتا

انه يستعمل الفاظاً . وانما التوافق الذي ينشده الكاتب هـو نوع من التقابل بين ذبذبات فكره وذبذبات حديثه وهو تقابل يبلغ من الكمال أن تموجات فكره تنتقل الى فكرنا نحن محمولة على العبارة ؛ وعندئذ فلا يكون للفظة على حدة اي شأن ، ولا يكون ثمة الا المعنى المتحـرك النافذ في الكلمات ، لا يكون ثمة الا فكران ينبضان معاً على ايقاع واحد . فلا غرض لايقاع الكلام اذن الا ان يمثل ايقاع الفكر . وما ايقاع الفكر الا ايقـاع الحركات الناشئة التي ترافقه ولا نكاد نعيها . وهذه الحركات التي يتجلى بها الفكر افعالا في الخارج لا بد ان تتهيأ في الدماغ ، فكأن الدماغ يكونها مقدماً . انها المرافق الحركي للفكر ، وهي ماقد ندركه اذا استطعنا أن ننفذ الى دماغ يعمل ؛ لا الى الفكر نفسه .

وبتعبير آخر أقول ان الفكر منصرف الى العمل ، وحين لا يؤدي الى عمل واقعي فانه يرسم عملا او عدة اعمال ممكنة فحسب ، وهذه الأعمال الواقعية أو الممكنة ، التي هي انعكاس الفكر في المكان في صورة ناقصة مبسطة ، والتي تشير الى مفاصل الفكر الحركية ، هي مايرتسم من الفكر في المادة الدماغية . فالعلاقة بين الفكر والدماغ هي اذن علاقة معقـدة مرهفة . واذا سألتموني أن اصوغها لكم في قانون بسيط ، غير دقيق بالضرورة ، قلت ان الدماغ هو عضو التعبير عن الفكر باشارات ، فوظيفته هي أن يومىء الى حياة الفكر باشارات ، وأن يومىء باشارات ايضا الى الظروف الخارجية التي ينبغي للفكر أن يتلاءم معها . فالنشاط الدماغي هو مـن النشاط النفسي كحركات عصا رئيس الاركستر من اللحـن المعزوف . ان اللحن يضفو على الحركات . وكذلك حياة الفكر تضفو على حياة الدماغ . ولكن الدماغ ، لأنه يستخلص من حياة الفكر كل ما يمكن ان يمثَّل بحركات وأن يجسَّد في مادة ، لأنه نقطة اتصال الفكر بالمادة ،

يضمن تلاؤم الفكر مع الظروف في كل لحظة ، ويصون اتصال الفكر بالوقائع في غير انقطاع . فليس هو اذن ، بالمعنى الأصلي للكلمة ، عضو تفكير ولا عاطفة ولا شعور ، وانما هو يجعل الشعور والعاطفة والتفكير تظل ممتدة على الحياة الواقعية ، قادرة لذلك على القيام بعمل ناجع . فقولوا اذا شئتم ان الدماغ هو عضو **الانتباه الى الحياة** .

ولهذا السبب كان يكفي ان يحدث تغير طفيف في المادة الدماغية حتى يبدو أن الفكر كله تاثر من ذلك . لقد تحدثنا عن تأثير بعض السموم في الشعور ، وعن تأثير المرض الدماغي عامة في الحياة النفسية . فهل الفكر نفسه ، في مثل هذه الحالة ، هو الذي اختل ام أن الذي اختل هو جهاز اتصال الفكر بالاشياء ؟ حين يهذي مجنون فان تفكيره قد يكون متفقا مع أدق قواعد المنطق . بل انه ليخيل اليكم ، حين تسمعون أحداً من مجانين الاضطهاد يتحدث عن نفسه ، أنه لا يخطىء الا لاسرافه في استعمال المنطق . والواقع ان ضلاله ليس ناتجا عن أنه يفكر تفكيراً خاطئاً ، بل عن انه يفكر بعيداً عن الواقع ، يفكر خارج الواقع ، كمن يحلم . فلنفرض ، مادام هذا معقولا ، ان سبب المرض هو تسمم المادة الدماغية . فهل يجب أن نعتقد أن السم مضى يصيب التفكير في هذه الخلايا أو تلك من خلايا الدماغ ، وأن هناك في بعض النقاط المعينة من الدماغ حركات في الذرات تقابل هذا التفكير ؟ كلا . بل المرجح أن الدماغ كله هو الذي أصيب ، كما أن الحبل المشدود كله ، لا جزءاً من اجزائه ، هو الذي يرتخي حين لا تشد العقدة . ولكن كما أنه يكفي ارتخاء بسيط في قلس السفينة حتى تأخذ السفينة بالترنح فوق الأمواج ، كذلك يكفي تبدل بسيط في المادة الدماغية حتى يفقد الفكر اتصاله بمجموع الأشياء المادية التي يتكيء عليها عادة ، فيشعر بأن الواقع ينسل من تحته ، فيتمايح ويأخذه دوار .

والواقع أن الجنون في كثير من الحالات انما يبدأ بشعور يشبه الاحساس بالدوار ، فيشعر المريض أنه فقد الاتجاه ، ويقول لك انه لم يبق للأشياء المادية في نظره ما كان لها قبل ذلك من ثبات وبروز وواقعية . فالنتيجة المباشرة الوحيدة للاختلال الدماغي انما هي ارتخاء في توتر الفكر أو قل في انتباهه الى الجزء الذي كان يعنيه من العالم . وما الدماغ في الواقع الا مجموعة الأدوات التي تتيح للفكر ان يستجيب لتأثير الأشياء استجابات حركية ينفذها أو يهم أن ينفذها ، فتضمن ، اذا هي كانت صحيحة ، كمال اتصال الفكر بالواقع .

تلكم هي اذن علاقة الروح بالجسم على وجه الاجمال فيما اظن . ويستحيل عليَّ في هذا المجال ان أحصي الوقائع والأسباب التي يقوم عليها هذا المفهوم . ولست أطلب منكم مع ذلك ان تصدقوا كلامي بلا برهان . فما العمل ؟. هناك اولاً وسيلة نستطيع بها ، فيما أرى ، أن نتخلص بسرعة من النظرية التي احاربها : هي أن نبين ان الفرض الذي يدعي وجود تعادل بين الدماغي والنفسي فرض يناقض نفسه بنفسه اذا نحن أخذناه بكل مافيه من احكام ؛ لأنه يقتضينا ان نسلم في الوقت نفسه بنظريتين متعارضتين ، وان نستخدم معاً طريقتين تنفي احداهما الأخرى . ولقد حاولت هذا البرهان سابقا . ولكنه على بساطته يقتضي أن نلقي على المذهب الواقعي والمذهب المثالي نظرات تمهيدية تذهب بنا بعيداً جداً(1). على اني أعترف ان في وسع أصحابنا أن يصلحوا الأمر ويهبوا لنظرية التعادل مظهر المعقولية متى كفوا عن دفعها في اتجاه المذهب المادي . اضف الى هذا انه اذا كان البرهان النظري المحض كافيا لبيان بطلان هذه النظرية،

---

(١) سنعرض هذا البرهان في نهاية هذا الكتاب . أنظر البحث الاخير .

فانه لا يقول لنا ولا يستطيع أن يقول لنا ما ينبغي أن يحل محل هذه النظرية . بحيث أن التجربة ، آخر الأمر ، هي ما يجب أن نلجأ اليه كما اعلنا ذلك من قبل . ولكن كيف نستطيع أن نستعرض الحالات السليمة والمرضية التي ينبغي لنا عندئذان ننظر فيها ونحسب حسابها ؟ ان فحصها جميعاً أمر مستحيل . وتعمق بعضها امر يطول . وما أعرف للخروج من المأزق الا وسيلة واحدة هي أدرس ، من بين كافة الظاهرات المعروفة ، تلك التي تؤيد نظرية الموازاة أكثر من غيرها ، والتي كانت أول ماثبّتدعوى هذه النظرية ، اعني ظاهرات الذاكرة . فاذا استطعت عندئذ أن ابين بكلمتين ، ولو بصورة ناقصة غير دقيقة ، كيف أن انعام النظر في هذه الظاهرات يؤدي الى رفض النظرية التي تستعين بها ، وتأييد النظرية التي نقترحها ، كان لهذا وحده ماله من شأن . واذا لم نملك عندئذ البرهان الكامل ، لأن هذا جد مستبعد ، فاننا سنعرف أين ينبغي أن نبحث عنه ، وهذا ما سنفعله .

ان الوظيفة الوحيدة التي استطاعوا أن يحددوا لها موضعاً في الدماغ هي الذاكرة أو ذاكرة الألفاظ على وجه ادق . وقد ذكرت في أول هذه المحاضرة كيف أن دراسة أمراض اللغة قد أدت بالباحثين الى تحديد بعض التلافيف المعينة من الدماغ لبعض الأشكال المعينة من الذاكرة الكلامية . ومنذ أن بين بروكا أن نسيان حركات التلفظ بالكلام يمكن أن ينتج عن فساد في التلفيف الجبهي اليساري الثالث من الدماغ ، اخذنا نشهد قيام نظرية آخذة بالتعقد في أمراض ذاكرة الألفاظ وشروطها الدماغية . الا أن على هذه النظرية مآخذ كثيرة . حتى لقد اخذ بعض العلماء ممن لا يشك في كفاءتهم ينادي ببطلانها معتمداً على ملاحظة الاختلالات الدماغية التي تصحب امراض اللغة ملاحظة ادق . وقد ذهبت

انا نفسي ، منذ عشرين عاماً (وما اقول هذا تباهياً بل لأبين أن الملاحظة الداخلية قد تتغلب على مناهج يحسبونها اجدى) الى ان هذه النظرية التي كانت تعد يومذاك معصومة ، محتاجة الى بعض التبديل على الاقل . ودعونا من هذا الآن . ان ثمة نقطة اتفق عليها كافة الناس ، وهي أن سبب أمراض الذاكرة فساد يصيب مواضع من الدماغ معينة في شيء من الوضوح يقل أو يكثر ، فأما أولئك الذين يرون ان الفكر وظيفة للدماغ او بوجه عام اولئك الذين يعتقدون بوجود نوع من الموازاة بين عمل الدماغ وعمل الفكر فاليك تفسيرهم لهذه النتيجة :

انه على غاية من البساطة . قالوا ان الذكريات تتجمع في الدماغ في صورة تبدلات تنطبع على طائفة من العناصر التشريحية : فاذا زالت الذاكرة كان مرد ذلك الى أن هذه العناصر التشريحية قد فسدت او تلفت. وقد سبق أن ذكرت لكم تشبيه لوحة التصوير واسطوانة الصوت ، وهذان هما التشبيهان اللذان نجدهما في كافة التفسيرات الدماغية للذاكرة . فهم يرون أن الانطباعات التي تحدثها الأشياء الخارجية في الدماغ تبقى بقاءها على لوحة التصوير او اسطوانة الصوت . فلو انعمنا النظر في هذين التشبيهين ادركنا ما فيهما من خطأ ، اذ لو صح حقاً أن تكون الذكرى البصرية لشيء ما انطباعاً خلفه هذا الشيء في الدماغ لما أمكنني ان احتفظ لشيء من الأشياء بذكرى واحدة بل بألوف الذكريات بل بملايين الذكريات. ذلك ان الشيء مهما يكن بسيطاً وثابتاً ، فان شكله وابعاده والوانه تتغير بتغير النقطة التي انظر اليه منها . فما لم انظر اليه من نقطة واحدة لا احيد منها قيد شعرة ، وما لم تتجمد عيناي في جوفيهما لا تتزحزحان، فان صوراً لا حصر لعددها ، ولا يمكن أن ينطبق بعضها على بعض ، ترتسم على شبكيتي ، وتنتقل الى دماغي واحدة بعد اخرى . هذا اذا

كان الشيء بسيطاً ثابتاً ، فكيف اذا كان شخصاً ، تتغير هيئته ، ويتحرك جسمه ، وتتبدل ملابسه ، ويتبدل كل ما يحوطه في كل مرة أنظر فيها اليه ؟ ومع ذلك فمما لا جدال فيه ان شعوري يقدم الي صورة وحيدة او شبه وحيدة ، يقدم الي ذكرى للشيء أو الشخص لا تتغير علميا . إفليس هـذا برهانا على ان المسألة ليست مسألة تسجيل آلي ؟ والأمر على هذا النحو فيما يتصل بالذكرى السمعية . ان للكلمة الواحدة التي ينطق بها اشخاص مختلفون ، أو شخص واحد في لحظات مختلفة ، وفي عبارات مختلفة ، تسجيلات صوتية لا ينطبق بعضها على بعض ، فكيف تكون ذكرى الصوت التي تكاد تكون ثابتة وحيدة ، كيف تكون شبيهة بتسجيل صوتي ؟ الا يكفي هذا الاعتبار وحده ليجعلنا نرتاب في أمر تلك المنظرية التي تعزو أمراض ذاكرة الالفاظ الى فساد او تلف يصيب الذكريات نفسها المسجلة في القشرة الدماغية تسجيلا آلياً ؟

ومع ذلك فلننظر الى ما يجري في هذه الامراض ؟ انه ليتفق ، حيث يكون الفساد الدماغي خطيرا ، وحيث تكون الذاكرة اللفظية مصابة اصابة بليغة ، ان ترجع فجأة الذكرى التي بدا أنها فقدت ، وذلك على أثر تنبيه قوي بعض الشيء ، كانفعال مثلا . فهل كان يمكن ذلك لو أن الذكرى مودعة في المادة الدماغية التي فسدت أو تلفت ؟ الواقع ان الامور تجري كما لو كان الدماغ يفيد في التذكير بالذكرى لا في الاحتفاظ بها . فاذا اصيب المرء بالآفازيا ، كانت الذكرى لا تزال موجودة ، الا ان المريض يصبح غير قادر على ان يجدها حين يحتاج اليها ، فتراه كأنه يطوف حولها ، ولا يملك القوة على أن يضع اصبعه على النقطة الدقيقة التي ينبغي أن يمسها ، والعلامة الخارجية التي تدل على القوة في الميدان النفسي انما هي الدقة . ولكن الذكرى لا تزال موجودة ! انه يتفق للمريض في بعض الاحيان ، وهو

يستعيض بجمل عن الكلمة التي يظن انها زالت ، ان يستعمل هذه الكلمة نفسها في جملة من تلك الجمل . فالذي ضعف اذن انما هو ذلك الانطباق على الظرف ، الذي يكفله الدماغ ، او قل بوجه أخص ، انه الوظيفة التي تنقل الذكرى الى حيز الشعور بمبادرتها الى رسم الحركات التي تكتمل بها الذكرى افعالا حين تكون في حيز الشعور . انظروا مثلا ماذا نعمل حتى نستذكر اسما علما نسيناه . اننا نجرب كافة حروف الابجدية واحدا بعد آخر ، نلفظها في اول الامر سرا ، فاذا لم يكف ذلك عمدنا الى لفظها جهارا . فنحن اذن نتقلب بين كل الاوضاع الحركية المختلفة التي علينا ان نختار منها واحدا ، حتى اذا وقعنا على الوضع المنشود رأينا اللفظة التي نبحث عنها كأنما تنزلق في اطار مهيأ لاستقبالها . فهذه الحركات الفعلية أو الممكنة هي التي يجب على الجهاز الدماغي أن يكفلها . وهي هي ولا شك ما يصيبه المرض .

وانظروا الآن الى ما نلاحظه في الأفازيا التدريجية ، أي في الحالات التي يكون فيها نسيان الالفاظ آخذا بالتفاقم . في مثل هذه الحالات تغيب الالفاظ بوجه العموم ، وفقا لتدرج معين ، حتى لكأن المرض يعرف قواعد النحو : فتأفل الاسماء الاعلام أول من يأفل ، ثم تعقبها الاسماء النكرات فالنعوت فالافعال . وهذا مايبدو لاول وهلة مؤيدا للرأي القائل بتراكم الذكريات في المادة الدماغية ، فتُعد الاسماء الاعلام والاسماء النكرات والنعوت والافعال طبقات بعضها فوق بعض ، يصيبها التلف واحدة بعد اخرى . ولكن افول الكلمات يتبع هذا التدرج نفسه رغم أن المرض قد يرجع الى اسباب مختلفة كل الاختلاف ، ويأخذ صورا متنوعة كل التنوع ، ويبدأ في اي نقطة من المنطقة الدماغية ، ويتسع في أي اتجاه .

فهل كان يمكن ذلك لو أن المرض يتناول الذكريات نفسها ؟ اذن لا بد من تفسير الظاهرة تفسيرا آخر . واليكم التفسير البسيط جدا الذي اراه . لئن كانت الاسماء الاعلام تزول قبل الاسماء النكرات ، وكانت هذه تغيب قبل النعوت ، وكانت النعوت تزول قبل الافعال ، فذلك لان تذكر اسم علم أصعب من تذكر اسم نكرة ، وتذكر اسم نكرة أصعب من تذكر نعت ، وتذكر نعت أصعب من تذكر فعل . وطبيعي بعد ذلك ان تقتصر وظيفة التذكر التي يمدها الدماغ بالمعونة ، على تذكر الاسهل فالسهل من الاشياء بنسبة ازدياد الفساد الدماغي . وانما يبقى ان نعرف السبب في تفاوت الصعوبة في التذكر . فلماذا كانت الافعال ايسر الكلمات تذكراً؟ السبب في ذلك بسيط ، هو ان الافعال تعبر عن اعمال ، والعمل يمكن ان يعبر عنه بحركات . فالفعل يمكن ان يعبر عنه بحركات مباشرة ، بينا لا يمكن ذلك بالنسبة الى النعت الا عن طريق الفعل الذي ينطوي عليه النعت ، ولا يمكن ذلك بالنسبة الى الاسم الا عن طريقين اثنتين ، طريق النعت الذي يعبر عن صفة من صفاته ، وطريق الفعل الذي ينطوي عليه النعت ، ولا يمكن ذلك بالنسبة الى الاسم العلم الا عن طرق ثلاث ، الاسم النكرة ، والنعت ، والفعل جميعا . واذن فبمضينا من الفعل الى الاسم انما نبتعد عن العمل الذي يمكن ان يعبر عنه بحركات مباشرة ، وان يمثله الجسم ، فنضطر الى احتيال ما ينفك يتعقد ، حتى نرمز بحركة الى الفكرة المعبر عنها بالكلمة التي نبحث عنها ، ولما كانت مهمة تحضير هذه الحركات منوطة بالدماغ ، وكان عمل الدماغ في هذا المضمار يضؤل ويقل ويبسط بنسبة ما تستفحل الاصابة في المنطقة المختصة ، فلا غرابة ان يكون الفساد أو التلف الدماغي الذي يجعلنا عاجزين عن تذكر الاسماء الاعلام والاسماء النكرات ، يدع لنا القدرة على تذكر الافعال .

وهكذا نرى ان الوقائع تدل هنا ، كما تدل في كل موضع ، على ان النشاط الدماغي ليس معادلا للنشاط النفسي ، وانما هو جزء منه يتجلى بحركات.

ولكن اذا لم تكن الذكريات مختزنة في الدماغ ، فأين هي تحفظ ؟ الحق انني لا أدري اي معنى لسؤالنا « اين ؟ » حين لا يكون الحديث عن الجسم . التسجيلات الفوتوغرافية تحفظ في علبة ، والتسجيلات الصوتية تحفظ في خزانة ، ولكن ما حاجة الذكريات الى مخزن وما هي بالاشياء التي ترى وتلمس ، بل كيف يمكن ان يكون لها مخزن ؟ واذا كنتم تصرون على تصور مخزن تقيم فيه الذكريات قبلت ذلك شريطة ان يفهم بمعنى مجازي صرف ، وقلت في سذاجة ان الذكريات موجودة في الفكر . وما أنا عندئذ بمن يفترض افتراضا ، ويقول بوجود كائن غيبي . اننا ندرك وجود الشعور ادراكا مباشرا بديهيا أكثر من أي شيء آخر . والروح هو الشعور. والشعور انما هو الذاكرة قبل كل شيء . انني في هذه اللحظة اتحدث اليكم ، والفظ كلمة « حديث » . وواضح ان شعوري يتصور هذه الكلمة دفعة واحدة ، والا لما رأى فيها وحدة ولما نسب اليها معنى . ولكني حين الفظ الحرف الاخير من هذه الكلمة ، فان الاحرف الاولى تكون قد لفظت، فهي من الماضي بالنسبة الى الحرف الاخير الذي ينبغي ان يسمى عندئذ حاضرا . ثم انني لم الفظ هذا الحرف الاخير (ث) في برهة واحدة لان الوقت الذي استغرقه لفظه ، مهما يكن قصيرا ، قابل لان ينقسم الى أجزاء، وهذه الاجزاء هي من الماضي بالنسبة الى جزئها الاخير الذي كان يمكن أن يعد عندئذ حاضرا نهائيا لو لم يكن قابلا بدوره لان يحلل الى أجزاء أيضا ، بحيث اننا لا نستطيع ، مهما نفعل ، أن نقيم حدا فاصلا بين الماضي والحاضر ، ولا بين الشعور والذكرى تبعا لذلك . والواقع انني حين الفظ كلمة « حديث » لا يحضر في ذهني أول الكلمة ووسطها وآخرها

فحسب ، بل والكلمات التي سبقتها ، بل وكل ما قد لفظته من الجملة ، والا افلت مني تسلسل الكلام . فاذا فرضنا الآن أن تنقيط الحديث كان غير ما هو الآن ، فأمكن ان تبدا جملتي قبل هذا ، فتشمل الجملة السابقة مثلا ، لامكن ان يكون « حاضري » أكثر امتدادا في الماضي . واذا اوغلنا في هذا الاستدلال ، فافترضنا حديثي يدوم منذ سنين ، منذ بزغ فيّ الشعور ، وانه يتتابع في جملة وحيدة ، وأن شعوري منفصل عن المستقبل انفصالا كافيا ، وغير مهتم بالعمل الى حد كاف أيضا ، بحيث لا يستعمل الا في ادراك معنى العبارة فقط ، لكان تفسير الاحتفاظ التام بهذه الجملة الوحيدة لا يقتضينا اكثر مما يقتضينا تفسير بقاء الاحرف الاولى من كلمة « حديث » حين الفظ الحرف الاخير منها . ما احب حياتنا الداخلية بكاملها الا شيئا شبيها بجملة وحيدة بدأناها منذ بزغ فينا الشعور ، جملة تفصل اجزاءها شولات ، ولكن لا تقطعها نقط ابدا . فانا أعتقد اذن ان ماضينا كله موجود تحت الشعور ، اي موجود على نحو لا يكون لشعورنا فيه من حاجة ، كيما يكشف عنه ، لأن يخرج من ذاته ، ولا ان يضيف الى ذاته شيئا غريبا عنه : ليس عليه كيما يدرك ادركا متميزاً كلّ ما يحتوي او قل كلّ ما هو ، الا ان يزيح عائقا ، ويرفع حجابا . وما أنفعه من حاجز وما أثمنه من حجاب ! والدماغ هو الذي يقدم لنا هذه الخدمة ، فيجعل انتباهنا دائم الاتجاه الى الحياة . والحياة تنظر الى أمام . ولا تلتفت الى وراء الا على قدر ما يكون الماضي عونا على توضيح المستقبل وتهيئته . ان حياة الفكر هي التمركز حول الفعل الذي ينبغي تحقيقه ، فهي اذن الاتصال بالاشياء بواسطة جهاز يستخلص من الشعور كل ما ينفع العمل ، ويلف بالظلام أكثر ما عدا ذلك . تلكم هي وظيفة الدماغ في عملية التذكر . انه لا يفيد

في الاحتفاظ بالماضي ، بل باخفاء هذا الماضي اولاً ، واظهار النافع منه في العمل بعد ذلك. وتلكم هي أيضا وظيفة الدماغ بازاء الفكر عامة. انه يستخلص من الفكر كل ما يمكن ان يتجلى بحركة ، ويدخل الفكر في هذا الاطار المتحرك ، ليضطره بذلك الى ان يحد نظرته في القالب ، ولكنه يضطره بذلك ايضا الى ان يكون ناجع الفعل . ومعنى هذا ان الفكر يضفو على الدماغ ، وان النشاط الدماغي لا يقابل الا جزيئاً يسيرا من النشاط النفسي .

ولكن معنى هذا ايضا ان حياة الفكر لا يمكن ان تكون نتيجة لحياة الجسم، وأن الامور كلها تجري كما لو كان الفكر يستخدم الجسم لا اكثر، وانه لا يسوغ لنا والحال هذه ان نفترض ان الجسم والروح مرتبطان احدهما بالآخر ارتباطا لا انفصام له . وطبيعي انني لن اقطع ، في نصف الدقيقة الباقية ، برأي في مسألة هي اخطر ما يمكن ان تطرحه الانسانية من مسائل على الاطلاق . ولكنني لا أستطيع كذلك ان أتهرب منها . من أين اتينا ؟ وماذا نعمل هاهنا على هذه الارض ، والى أين المصير ؟ اذا كان صحيحا أن ليس لدى الفلسفة ما تجيب به على هذه الاسئلة الهامة الحيوية ، أو كانت غير قادرة على أن توضحها بالتدريج كما توضّح مسألة بيولوجية او تاريخية ، أي اذا كانت لا تستطيع أن تجعلها تستفيد من تجربة ما تنفك تعمق ، وملاحظة للواقع ما تني تدق ، اذا كان عليها ان تقتصر على مهاجمة اولئك الذين ينكرون الخلود لاسباب مستمدة مما يفرضونه للنفس والجسم من ماهية ، لأن لنا ان نقول ما قاله باسكال، مع تغيير في المعنى : ان الفلسفة كلها لا تستحق عناء ساعة . ولكن لئن كان الخلود لا يمكن ان يبرهن عليه برهنة تجريبية لان كل تجربة انما تتناول مدة محدودة ، ولان الدين حين يتحدث عن الخلود انما يعتمد على

الوحي المنزل فانه لامر هام ان نستطيع منذ الآن ان نقرر على ارض التجربة أن البقاء الى زمن ما ممكن بل محتمل. وندع لغير الفلسفة أمر القطع بأن هذا الزمن محدود أو غير محدود . واعتقد ان المسألة الفلسفية المتعلقة بمصير النفس ، اذا اقتصرنا فيها على هذه الاجزاء المتواضعة ، ليست مستحيلة الحل . هذا دماغ يعمل . وهذا شعور يحس ويفكر ويريد. لو كان عمل الدماغ يقابل مجموع الشعور كله ، وكان ثمة تعادل بين الدماغي والنفسي ، لامكن ان يتبع الشعور مصائر الدماغ ، وأن يكون الموت نهاية كل شيء ، والتجربة على اي حال لا تقول خلاف ذلك ، ويكون على الفيلسوف الذي يعتقد ببقاء النفس بعد الموت أن يعتمد على ابنية ميتافيزيائية ما أسرع ما يمكن ان تنهار . اما اذا كانت الحياة النفسية ـ كما حاولنا أن نبرهن على ذلك ـ تضفو على الحياة الدماغية وكان الدماغ لا يزيد على ان يعبر بحركات عن جزء صغير مما يجري في الشعور فان البقاء بعد الموت يصبح عندئذ معقولا جدا . بحيث يقع واجب البرهان بعدئذ على عاتق من ينكر لا على عاتق من يدعي . لان الباعث الوحيد الذي يدعو الى الاعتقاد بفناء الشعور بعد الموت هو رؤية الجسم يفنى . ولا يكون لهذا الباعث من قيمة اذا كان استقلال جل الشعور ، ان لم يكن كله ـ عن الجسم ـ ظاهرة مرئية هي الاخرى . اننا حين نعالج مسألة البقاء على هذا النحو ، فننزلها من القمم التي وضعتها فيها الميتافيزياء التقليدية ونهبط بها الى ساحة التجربة ، نتنازل ولا شك عن الحصول على حل نهائي دفعة واحدة . ولكن ماذا تريدون ؟ انه لا بد في الفلسفة من الاختيار بين طريقتين : طريقة الاستدلال العقلي المحض الذي يرمي الى نتيجة نهائية فما يتكامل لانه يفترض لنفسه الكمال ، وطريقة الملاحظة الصابرة التي تؤدي الى نتائج تقريبية فحسب ، الا انها قابلة لان تصحح

وتكمل باستمرار . أما الطريقة الاولى ، فلأنها أرادت ان تاتينا باليقين دفعة واحدة ، قضت علينا بأن نظل أبدا في أحضان الاحتمال بل الامكان المحض ، اذ قلما تعجز عن البرهان على رأيين متعارضين ، كلاهما منسجم وكلاهما ممكن بدرجة واحدة . وأما الطريقة الثانية فانها لا تهدف في أول الامر الى غير الاحتمال ، ولكنها ، اذ تعمل على أرض يزداد فيها الاحتمال الى غير نهاية ، تفضي بنا شيئا فشيئا الى حالة تكاد تعدل اليقين . بين هاتين الطريقتين في التفلسف تم اختياري انا . وكم يسعدني ان اوفق الى المساهمة ، ولو قليلا ، في توجيه اختياركم .

-٣-

«أشباح الأحياء» و «البحوث الروحية»

محاضرة القيت في « جمعية البحوث الروحية » ، لندن ٢٨ ايار (مايو) سنة ١٩١٣

دعوني اولا اعلن لكم عظيم شكري على الشرف الذي اوليتموني اذ ناديتموني الى ترؤس جمعيتكم . وما أنا بالمستحق لهذ الشرف مع الاسف . فاني لا أعرف شيئا عن المواضيع التي تعنون بها الا عن طريق القراءة ، فما رأيت بنفسي شيئاً ، ولا لاحظت شيئاً . وما ادري كيف يسوغ أن تجعلوني خلفا لرجال بارزين تعاقبوا على هذا المنصب وكانوا قد وقفوا أنفسهم على هذه الدراسات نفسها التي تقفون عليها أنفسكم . لعلكم « بالاستشفاف » أو « التخاطر » شعرتم ، من بعد ، بما اولى تحرياتكم من اهتمام ، ورأيتموني ، على مسافة اربعمائة كيلو متر منكم ، أقرأ تقاريركم في عناية ، وأتتبع أعمالكم بشوق عظيم . لطالما أعجبت ببراعتكم ، ونفاذكم ، وصبركم ، وصمودكم في ارتياد هذا الربع المجهول من الظاهرات الروحية . ولكني أعجب ، اكثر من عجبي بالبراعة والنفاذ والداب الذي لا يكل ، أعجب بالشجاعة التي كان لا بد منها ، لا سيما في السنين الاولى ، لمقاومة سوء ظن قسم كبير من الجمهور ، وللتغلب على السخرية التي ترعب أعظم الشجعان . ولهذا فاني لأفخر بانتخابكم اياي رئيسا « لجمعية البحوث الروحية » فخرا يفوق قدرتي على التعبير .

قرأت عن ضابط ملازم عهد اليه بقيادة فرقته على اثر خلو الميدان من القادة الذين ماتوا أو جرحوا ، انه ظل طوال حياته يذكر ذلك اليوم ،

وظل طوال حياته يتحدث عنه ، وظلت حياته كلها بعد ذلك معطرة بذكرى هذه الساعات القليلة . أني ذلك الضابط . فسوف اغبط نفسي ما حييت على هذا الحظ العظيم الذي جعلني على راس فرقة من البواسل ، لا بضع ساعات بل بضعة اشهر .

فما مرد سوء الظن الذي لقيته العلوم الروحية وما تزال تلقاه من كثير من الناس ؟ نعم ان الذين يحاربون امثال دراساتكم هم اشباه علماء ، ومن اعضاء جمعيتكم فيزيائيون وكيميائيون وفيزيولوجيون واطباء ، وقد كثر عدد العلماء الذين يعنون بدراساتكم ولو لم ينتموا اليكم . الا أنه يتفق مع ذلك ان نرى علماء حقيقيين ، ممن يرحبون بأي عمل يخرج من المخابر مهما ضؤل ، يتحاشون عمدا ما تأتون به ، وينبذون جملةً ما قد فعلتم . فما مرد ذلك ؟ ليست غايتي أن انقد نقدهم لمجرد أن اوجه نقدا انا الآخر . فأنا اعتبر الوقت الموقوف على الانكار في الفلسفة وقتا ضائعا على وجه العموم . وليت شعري ماذا بقي من الاعتراضات الكثيرة التي اثارها المفكرون بعضهم ضد بعض ؟ لم يكد يبقى منها شيء . الا انه لا وزن ولا بقاء الا لحقيقة ايجابية ! ان الرأي الصحيح يحل محل الفكرة الخاطئة بقوته الذاتية ، وهو أدمغ الردود على الاطلاق بدون ان يكلفنا عناء الرد على أحد . غير أن ما أقصده هنا شيء آخر غير النقد وغير الرد . فانما اريد أن أكشف وراء اعتراضات البعض ، وسخريات البعض الآخر ، عن وجود فلسفة مستترة ، غير واعية لذاتها – غير واعية وبالتالي متقلبة ، غير واعية وبالتالي عاجزة عن التكيف باستمرار مع الملاحظة والتجربة كما يخلق بالفلسفة الجديرة بهذا الاسم . وأريد أن أبين من جهة أخرى أن وجود هذه الفلسفة أمر طبيعي ، وان مردها الى عادة تعودها الفكر الانساني منذ زمان طويل ، وان ذلك هو السبب في

بقائها وانتشارها بين الناس . اريد ان أزيح النقاب عن هذه الفلسفة ، فاقابلها وجها لوجه ، واتبين ما لها من قيمة . ولكني ، قبل أن افعل ذلك ، فأصل الى موضوعكم ، اريد ان اقول كلمة في المنهج الذي تتبعون ، وفي سبب نفور بعض العلماء منه .

ليس اثقل على نفس العالم المحترف من ان يرى مناهج البحث والتحقيق التي حرص دائما على الامتناع عنها ، تدخلُ في علمٍ من نوع العلم الذي انصرف اليه . انه يخشى العدوى ، ويحرص على منهجه حرصَ العامل على أدواته ، وهو حرص مشروع جدا . انه يحب منهجه بصرف النظر عما يؤدي اليه . وبهذا ، في رايي ، انما فرق وليم جيمس بين هاوي العلم وبين العالم المحترف ، فالاول يعنى خاصة بالنتائج الحاصلة ، أما الثاني فيعنى بالوسائل التي تحصل بها هذه النتائج . فلما كانت الحوادث التي تهتمون بها من نفس نوع الحوادث التي هي موضوع العلم الطبيعي ولا شك ، على حين أن المنهج الذي تتبعونه ، والذي تضطرون الى اتباعه ، ليس له في معظم الاحيان أية صلة بمنهج العلوم الطبيعية ، لذلك كان العالم المحترف ينفر من هذه الحوادث .

أما قولي انها من نفس النوع ، فأعني به أن لها قوانينها من غير ريب ، وأنا قابلة ، هي الاخرى ، لان تتكرر في الزمان والمكان الى غير نهاية . انها ليست كالحوادث التي يدرسها المؤرخ مثلا . لان التاريخ لا يعيد نفسه . فموقعة استرلتس وقعت مرة ، ولن تقع بعد ذلك ابدا . ان الظروف التاريخية المعينة لا تتكرر هي نفسها ، لذلك لا يمكن ان يعود الحادث التاريخي هو نفسه . ولما كان معنى القانون حتما هو ان العلل الواحدة تنتج دائما نتيجة واحدة ، فان التاريخ ، بالمعنى الاصلي للكلمة ، لا يرمي

الى استخراج قوانين ، بل يرمي الى معرفة الحوادث الجزئية والظروف الخاصة التي تمت فيها هذه الحوادث الجزئية . والمسألة الوحيدة في التاريخ هي ان نعرف هل حصلت الحادثة فعلا ، في هذه البرهة من الزمان ، وهذه النقطة من المكان ، وكيف حصلت . ولا كذلك الظاهرة الروحية (كأن يتراءى مريض او محتضر لقريب له يقيم بعيدا عنه ، ولو كان احيانا في احد القطبين ، ثم تصدق الرؤيا) ، فان لها ، ان صح وجودها ، قوانين شبيهة بالقوانين الفيزيائية والكيمائية والبيولوجية . لنفرض ، موقتا ، ان مرد هـذه الحادثة الى تأثير احـدى النفسين في الاخرى ، وان النفوس يمكن ان تتواصل على هذا النحو بدون ما وسيط مرئي ، اي لنفرض ان هناك « تخاطرا » كما تقولون . فاذا صح ان هذا التخاطر حادثة واقعية ، فانه يمكن ان يتكرر الى غير نهاية ؛ بل اذا كان التخاطر امرا واقعيا فمن الممكن ان يكون موجودا في كل لحظة ولدى جميع الناس ، وانما هو من فرط الضعف بحيث لا يلاحَظ ، أو أن هناك جهازا دماغيا يمنعه في سبيل مصلحتنا من القيام بعمله حـين يهم ان يجتاز عتبة الشعور ؛ اننا ننتج كهرباء في كل لحظة ، والجو من حولنا مكهرب باستمرار . ونحن نتجول بين تيارات مغناطيسية ، ومع ذلك عاش ملايين الناس الوف السنين لا يخطر ببالهم وجود الكهرباء ، فكذلك يمكن ان يكون شأن التخاطر ، مررنا به وما رأيناه . ولكن لا ضير . ان ثمة نقطة لا يقوم حولها خلاف على كل حال وهي أنه اذا كان التخاطر واقعيا فهو طبيعي ، واننا اذا كشفنا عن شروطه في يوم من الايام ، فلن يكون علينا ، كيما نحصل على حادث تخاطري ، أن ننتظر ظهور شبح ما . كما لا ننتظر اليوم حدوث العاصفة حتى نرى شرارة كهربائية ، كما كنا ننتظر في الماضي .

فنحن اذن بصدد ظاهرة يبدو ، بحكم طبيعتها ، انها يجب ان تُدرس على نحو ما تدرس الظاهرات الفيزيائية او الكيميائية او البيولوجية . ولكنكم في الواقع لا تدرسونها على هذا النحو . فأنتم مضطرون اضطرارا الى الالتجاء الى منهج آخر يختلف من منهج الظاهرات الاولى كل الاختلاف ، منهج يقوم في الوسط بين منهج المؤرخ ومنهج قاضي التحقيق . فاذا كانت حادثة التراثي الصادق تعود الى الماضي كان عليكم ان تدرسوا الوثائق، وان تفندوها ، فتكتبوا بذلك صفحة تاريخية ، واذا كانت بنت الامس كان عليكم أن تقوموا بنوع من التحقيق القضائي ، فتتصلوا بالشهود ، وتقابلوا بعضهم ببعض ، وتسألوا عنهم الناس . اما انا فاني حين استعرض نتائج هذا التحقيق المدهش الذي تابعتموه في غير كلال منذ ما ينوف على ثلاثين عاما ، وحين افكر فيما اخذتم به انفسكم من الحيطة والحذر خشية الوقوع في الخطأ ، وحين أرى ان حادثة التراثي في معظم الحالات التي سجلتموها قد رويت لشخص او عدة اشخاص بل سُجلت كتابةً من قبل أن يتبين صدقها ، وحين أرى كثرة هذه الحوادث ، وتشابهها خاصة، وما يتجلى بينها من قرابة ، وحين أرى توافق كثير من الشواهد المستقلة بعضها عن بعض ، والتي تحللونها جميعا ، وتراقبونها وتجرحونها — فاني محمول على الاعتقاد بالتخاطر مثلما أُحمل على الاعتقاد بتحطم « ارمادا الذي لا يغلب » . وليس هذا الاعتقاد كاليقين الرياضي الذي يحملني عليه برهان نظرية فيثاغورس ، ولا هو كاليقين الفيزيائي الذي يحمل عليه التحقق من قانون جاليلو ، الا انه ، على الاقل ، غاية ما نصل اليه من يقين في الامور التاريخية او القضائية .

وهذا هو بعينه ما يضايق عددا كبيرا من العقول . فانهم يستغربون ، بدون ان يدركوا سبب نفورهم ، ان يطبق المنهج التاريخي او المنهج

القضائي في ظاهرات أن صحت فهي خاضعة لقوانين ، ولا بد عندئذ ان يصلح فيها منهجا الملاحظة والتجريب المتبعان في علوم الطبيعة . فاذا جعلتم الظاهرة قابلة لأن تحصل في المخبر ، قبلوها راضين ، والا فهي في نظرهم مظنة شك . وما دام « البحث الروحي » لا يستطيع ان يتبع منهج الفيزياء والكيمياء فليس هو بعلمي . ان « الظاهرة الروحية » لم تبلغ الى الآن الشكل البسيط **المجرد** الذي يفتح لها باب المخبر ، لذلك يحلو لهم ان يصرحوا بأنها ليست واقعية . فذلكم هو ، فيما اعتقد ، الاستدلال اللاشعوري الذي يجريه بعض العلماء .

وانا لنقع على هذا الشعور نفسه ، وعلى هذه الاستهانة **بالعياني** نفسها ، في قرارة بعض الاعتراضات التي يوجهونها الى بعض نتائجكم . سأذكر لكم مثالا واحدا منها . ضمّني منذ مدة مجلس ببعض الناس ، وتناول الحديث فيما تناول الحوادثَ التي تعنون بها . وكان بيننا طبيب من اكبر اطبائنا ، وهو من اكبر علمائنا أيضا ، أصغى الى الحديث في انتباه ، ثم استلم دفة الكلام ، وقال ما نصه تقريبا : « ان كل ما تقولون يعنيني أشد العناية . ولكني أريد منكم أن تعملوا تفكيركم قبل ان تخلصوا الى نتيجة . اني أعرف ، أنا أيضا ، حادثة خارقة من هذا النوع ، وأنا متأكد من صدقها لان التي روتها لي سيدة اثق بها ثقة مطلقة ، فضلا عن انها على جانب عظيم من الذكاء . كان زوج هذه السيدة ضابطا . وقد قتل في احدى المواقع . ففي اللحظة التي تردى فيها تراءى سقوطه للزوجة في مشهد واضح دقيق طابق الواقع من كل النواحي . فهل تستنتجون من ذلك ، كما استنتجت هي نفسها ، ان قد كان هنالك « استشفاف » و « تخاطر » وما الى ذلك ؟ انكم لتنسون اذن شيئا واحدا ، تنسون ان قد اتفق لكثير من الزوجات ان حلمن

بأزواجهن امواتا او يحتضرون ، وكان الأزواج مـع ذلك في غاية الصحة وتمام العافية . انكم تسجلون الحالات التي تصدق فيها الرؤيا اتفـاقا ، ولا تحسـبون حسـاب الحالات الاخرى . ولو قد فعلتم لتبين لكم ان هذا الانطباق نتيجة المصادفة » .

وانحرف الحديث لا اذكر في أي اتجاه . وما كان من الممكن ان اثير عندئذ نقاشا فلسفيا . فلا المقام كان مقامه ، ولا الوقت وقته . الا أن فتاة صغيرة قالت لي ونحن ننهض عن المائدة وكانت قد أصغت الى الحديث اصغاءا شديدا : « يلوح لي ان الدكتور كان مخطئا في استدلاله . فلا بد ان في هذا الاستدلال فسـادا . وان كنت لا اعرف موضعه » . نعم ان هنالك لفسـادا . وان الفتاة الصغيرة لعلى حق . وان العالم العظيم لهو المخطىء . انه يغفل العنصر **العياني** في الحادث . لقد كان يفكر في الامر على النحو الآتي : « حين ينعي الينا الحلم او الرؤيا موتاً قريباً ، فاما أن يكون هذا صادقا واما ان يكون ذلك كاذبا ، اي اما ان يموت الشخص واما ان لا يموت ، فاذا صدقت الرؤيا ، واردنا ان نتأكد من ان صدقها ليس نتيجة المصادفة ، وجب ان نقابل عـدد الحالات الصادقة بعـدد الحالات الكاذبة . » ولم ينتبه عالمنا الى ان برهـانه يحتوي على مغـالطة ابدال : فانه يبدل الوصف العياني الحي للمشهد (مشهد الضابط مترديا في لحظة معينة ، في مكان معين ، ومن حوله جنود معينون) بصورة يابسة مجردة فيقول « صدقت الرؤيا او كذبت » . فلو كان يصح لنا ان نجرد المشهد هذا التجريد ، لكان ينبغي حقا ان نقابل عدد الحالات الصادقـة بعدد الحالات الكاذبة بالتجريد ، ولعلنا واجدون عندئذ ان الكاذبة اكثر من الصادقة ، وهكذا يكون الدكتور على حق فيما قال . ولكن هـذا التجريد يقوم على اهمال جوهر الامر . انه يهمل **اللوحة** التي تراءت

للسيدة ، وصورت لها ، تصويرا صادقا ، مشهدا بعيدا ، معقداً كل التعقيد . هل تستطيعون ان تتخيلوا فنانا يأخذ بتصوير ركن من موقعة مستسلما لما يمليه عليه خياله ، فاذا به صدفةً يصور اشخاصا هم الذين كانوا يقاتلون يومئذ في المعركة مع نفس الحركات التي كانوا يقومون بها ؟ طبعا لا . ان حساب الاحتمالات الذي يلجئون اليه يبين هو نفسه ان هذا مستحيل . فالمشهد الذي يضم اشخاصا معينين على أوضاع معينة ، مشهد وحيد في نوعه ، لان قسمات وجه انساني هي وحدها فريدة في نوعها ، وعلى ذلك فكل شخصية – ومن باب اولى المشهد الذي يضم كافة الشخصيات مجتمعة – يمكن ان تحلل الى عدد لا نهاية له من العناصر التي نراها مستقلة بعضها عن بعض . وهكذا فلكي تجعل الصدفةُ المشهدَ الذي هو من نسيج الخيال صورةً مطابقة لمشهد يتحقق بالفعل ، لا بد من وجود عدد لا نهاية له من المصادفات(١) . ومعنى هذا ان من المستحيل - رياضيا - ان تمثل الصورةُ الخارجة من خيال الفنان حادثا وقع في المعركة ، وأن تمثل الحادث على النحو الذي وقع عليه . ان السيدة التي تراءى لها ركن من المعركة هي في موقف هذا الرسام . انخيالها يرسم لوحة . فاذا صح ان اللوحة صورة مطابقة لمشهد واقعي كان لا بد ان السيدة ادركت هذا المشهد حتما ، أو انها متصلة بنفس كانت تدركه . ولا لزوم عندئذ لمقارنة عدد « الحالات الصادقة » بعدد « الحالات الكاذبة » ، فليس للاحصاء هنا أي شأن . ان الحادثة الوحيدة التي تروى ، اذا نحن نظرنا الى كل ما تحتويه ، تكفينا لتقرير ذلك . ولو قد كان المقام يسمح عندئذ بالمناقشة مع الدكتور لقلت له : « انا لا أدري هل الرواية التي

---

(١) أضف الى هذا المصادفة الزمنية أي كون المشهدين اللذين اتحدا مضمونا ، قد اختارا لظهورهما لحظة واحدة كذلك .

رويت لك جديرة بالثقة . وأجهل هل كان المشهد البعيد يتراءى للسيدة في صورة دقيقة . ولكن اذا صح ذلك ، بل اذا صح انها رأت هيئة جندي واحد لا تعرفه ، وكان هذا الجندي هو الذي كان يقاتل مع زوجها بالفعل ، فانني ، ولو كان هناك الوف من الرؤى الكاذبة ، ولم يكن هناك الا هذه الرؤيا وحدها ، اقرر تقريرا قاطعا صارما وجود التخاطر ، أو قل بصورة عامة ، امكان ادراك أشياء وحوادث لا نراها بالحواس او بالآلات التي توسع أفق الحواس » .

ولكن حسبنا الآن ما قلناه فيهذه النقطة . ولننتقل الى السبب الاعمق الذي أخر « البحث الروحي » الى الآن ، بتوجيهه نشاط العلماء في اتجاه آخر .

يدهش بعضهم احيانا ان العلم الحديث أشاح بوجهه عن الدراسات التى تعملون فيها الآن ، مع انه ينبغي له ، ما دام تجريبيا ، ان يقبل كل ما هو موضوع ملاحظة وتجريب . الا انه يجب ان نتفاهم على صفة العلم الحديث . فأما انه خلق المنهج التجريبي ، فهذا مؤكد . ولكن ليس معنى ذلك انه وسع في كل الاتجاهات ساحة التجارب التى كان يعمل فيها الناس قبله . فالاصح انه ضيقها في اكثر من نقطة . ولعل هذا ، من جهة أخرى ، هو ما يقويه . فطالما لاحظ الاقدمون ، بل طالما جربوا أيضا ، الا انهم كانوا يلاحظون اتفاقا في أي اتجاه كان . فلما ظهر المنهج التجريبي عمد الى اساليب الملاحظة والتجريب التي كانت مستعملة من قبل ، وبدلا من ان يطبقها على كل الاتجاهات الممكنة ، وجهها جميعا الى نقطة واحدة هي القياس ـ قياس مقدار متحول ، يظن انه تابع لمقادير معينة ثانية يجب قياسها هي الاخرى . فليس « القانون » ، بالمعنى الحديث الكلمة .

الا تعبيرا عن علاقة دائمة بين مقادير تتحول . فالعلم الحديث هو اذن ابن الرياضيات ، نشأ يوم أصبح الجبر من القوة والمرونة بحيث يستطيع ان يستوعب الواقع ويدخله في شبكة حساباته ، فظهر الفلك والميكانيكا اول من ظهر في الصورة الرياضية التي خلعها عليها المحدثون ، وتبعتهما بعد ذلك الفيزياء ، وكانت فيزياء رياضية كذلك . . والفيزياء بعثت على الكيمياء ، واقيمت هذه كذلك على قياسات ومقارنات بين حجوم واوزان . وبعد الكيمياء اتت البيولوجيا ، وهي ان لم تتخذ بعدُ صورة رياضية ولا يبدو انها قريبة من ذلك ، تريد أيضا ، عن طريق الفيزيولوجيا ، أن ترد قوانين الحياة الى قوانين الكيمياء والفيزياء ، اي قوانين الميكانيكا بصورة غير مباشرة . وهكذا نرى ان علمنا يتجه دائما الى الرياضيات ، ويعتبرها المثل الاعلى له ، ويهدف في أساسه الى القياس . وحيث لا يكون القياس ممكنا ، أي حيث ينبغي الاقتصار على وصف الشيء او تحليله ، نراه يحاول ان لا يرى منه الا الجانب الذي يمكن ان يناله القياس فيما بعد.

الا ان من طبيعة الامور الروحية انها لا تقبل القياس . فكانت الحركة الاولى التي قام بها العلم الحديث انه تساءل الا نستطيع ان نستعيض عن الظاهرات النفسية بظاهرات أخرى نعدها معادلات لها ، ونستطيع قياسها؛ ورأينا ، بالفعل ، أن للشعور علاقات بالدماغ ، فلم نلبث ان استولينا على الدماغ ، وتشبثنا بالظاهرة الدماغية التي ، ان كنا لا نعرف طبيعتها ، فنحن نعرف انها لا بد ان تنحل أخيرا الى حركات في الجواهر الفردة والذرات ، أي الى ظاهرات من نوع الظاهرات الميكانيكية . فأخذنا نعمل كما لو كان الدماغي معادل النفسي . والواقع أن كل علمنا بصدد الروح اي كل فلسفتنا منذ القرن السابع عشر الى أيامنا هذه ، تنادي بهذه الموازاة ، فترانا لا نفرق في حديثنا بين الفكر والدماغ ، فتارة نعتبر

النفسي « حادثة ملحقة » بالدماغي كما يريد المذهب المادي ، وتارة نضع النفسي والدماغي في صف واحد ، فنعدهما ترجمتين اثنتين ، بلغتين مختلفتين ، لأصل واحد . وهكذا بدا فرض الموازاة الدقيقة بين الدماغي والعقلي فرضا علميا ، وأصبح كل من الفلسفة والعلم يتحاشى كل ما يكذب هذا الفرض او يناقصه ، ومن ذلك الوقائع المتصلة « بالبحوث الروحية » أو جزء كبير منها على الاقل ، كما يبدو لأول وهلة .

وبعد ، فقد آن الاوان اذن لان ننظر في هذا الفرض ، وان نتساءل عما له من قيمة . ولن أطيل الوقوف على المصاعب النظرية التي تعترضه ، وقد بينت في غير هذا الموضع كيف انه يناقض نفسه بنفسه اذا انعمنا النظر في منطوقه . واضيف الى ذلك الآن ان الطبيعة لا تعرف هذا الترف الذي يجعلها تكرر بلغة الشعور شيئا تكون القشرة الدماغية قد عبرت عنه بحركات في الجواهر الفردة والذرات . ان كل عضو زائد يضمر ، وكل وظيفة غير نافعة تزول . فلو كان الشعور امرا زائدا لا فعل له لزال من الوجود منذ زمان طويل ، هذا اذا وجد اصلا . الا نرى افعالنا تصبح لا شعورية على قدر ما تميل بها العادة الى الآلية ؟ ولا اريد ان الح على هذه الاعتبارات النظرية . وانما اقرر ان الوقائع ، اذا نظرنا اليها بدون تحيز ، لا تؤيد فرض الموازاة ، بل ولا توحي به .

وليس هناك الا وظيفة عقلية واحدة اوهمت الباحثين أن التجربة تسوغ لهم ان يتحدثوا عن وجود مواضع محددة لها في الدماغ ، واعني بها الذاكرة ، او ذاكرة الكلمات خاصة . فلا الحكم ولا الاستدلال ولا اي فعل من افعال الفكر يسمح لنا ان نفترضه مرتبطا بحركات دماغية داخلية لا يزيد هو على ان يكون صورة لها . على حين ان الامراض التي

تصيب ذاكرة الكلمات ـ أو الامراض الافازية على حد تعبيرهم ـ يقابلها فساد في بعض التلافيف الدماغية . فاعتبروا الذاكرة مجرد وظيفة للدماغ، واعتقدوا أن الذكريات البصرية والسمعية والحركية للكلمات تحفظها القشرة الدماغية ، كما تحفظ الصور الفوتوغرافية انطباعات الضوء ، أو كما تحفظ الاسطوانات تسجيل الذبذبات الصوتية . اننا اذا نظرنا الى الوقائع التي يدعون انها تشهد بوجود تقابل دقيق ، ونوع من **ارتباط** الحياة النفسية بالحياة الدماغية (وبديهي انني أدع الاحساسات والحركات جانبا لانه مما لا شك فيه أن الدماغ عضو حسي حركي) وجدناها ترتد جميعا الى ظاهرات الذاكرة ، ووجدنا ان تحديد الامراض الافازية في مواضع معينة من الدماغ ، هذا التحديد وحده ، هو الذي يهب للاعتقاد بالموازاة بداية برهان تجريبي .

ولكننا اذا تعمقنا دراسة الامراض الافازية المختلفة تبين لنا أنه لايمكن تشبيه الذكريات بانطباعات فونوغرافية او فوتوغرافية تتراكم في الدماغ. فالدماغ ، في رأيي ، لا يحفظ تصورات الماضي أو صوره ، ولا يزيد على ان يختزن العادات الحركية . ولا اريد هنا أن اورد النقد الذي سبق أن وجهته الى النظرية الشائعة بصدد الامراض الافازية ـ وقد ظهر هذا النقد غريبا في حينه ، لانه كان يهاجم عقيدة علمية ، الا أن تقدم التشريح المرضي جاء مؤيدا له (وانتم تعرفون أبحاث الاستاذ بيير ماري وتلامذته) ؛ وحسبي ان أورد النتائج التي انتهيت اليها فأقول : ان ما يستخلص من دراسة الوقائع دراسة دقيقة هو ان الاختلالات الدماغية الخاصة بمختلف الامراض الافازية لا تصيب الذكريات نفسها ، وانه ليس هنالك ذكريات مختزنة في مواضع معينة من القشرة الدماغية فيأتي المرض فيتلف هذه الذكريات . وانما الواقع ان هذه الاختلالات تجعل **استحضار** الذكريات

مستحيلا او صعبا . فهي تصيب جهاز التذكر فحسب ، اي بتعبير ادق ان وظيفة الدماغ هي العمل على ان يكون الفكر حين يحتاج الى ذكرى قادرا على ان يحصل من الجسم على الاتجاه او الحركة الناشئة التي تقدم للذكرى المنشودة اطارا مناسبا ، حتى اذا وجد الاطار اتت الذكرى فدخلت فيه من تلقاء ذاتها . ان العضو الدماغي يهيىء الاطار ، لا يقدم الذكرى . فذلكم هو ما تبينه لنا امراض ذاكرة الكلمات بل وما نوجسه منذ نحلل الذاكرة تحليلا نفسيا

واذا انتقلنا الى الوظائف العقلية الاخرى ، وجدنا ان الفرض الذي توحي به الوقائع لاول وهلة ليس فرض الموازاة الصارمة بين الحياة العقلية والحياة الدماغية . ففي حياة الفكر عامة ، كما في الذاكرة ، كل ما يبدو بشأن الدماغ هو أنه مكلف بأن يملي على الجسم الحركات والاتجاهات التي تمثل ما يفكر فيه الفكر أو ما تدعوه الظروف الى أن يفكر فيه . وذلك هو ما عبرت عنه في غير هذا الموضع بقولي : ان الدماغ هو عضو التعبير عن الفكر باشارات . وأضفت الى ذلك : « ان من يستطيع ان ينظر في داخل الدماغ ابان عمله ، وان يتتبع ذبذبات الذرات ذاهبة آيبة ، وأن يفسر كل ما تقوم به ، يستطيع ولا شك ان يعرف شيئا مما يجري في الفكر ، ولكنه لا يستطيع ان يعرف الا شيئا يسيرا . انه يعرف ما يمكن ان يعبر عنه الجسم باشارات واوضاع وحركات ، يعرف ما تنطوي عليه الحالة النفسية من فعل يتحقق او يشرف على التحقق ، أما ما عدا ذلك فلن يدركه . وسيكون مثله بازاء الافكار والعواطف التي تجري في داخل الشعور كمثل المشاهد الذي يرى ما يقوم به الممثلون فوق المسرح من غير ان يسمع كلمة مما يقولون » . او يكون مثله كمثل الشخص الذي لا يدرك من اللحن المعزوف الا اشارات عصا رئيس الاوركستر .

فالحوادث الدماغية هي من الحياة النفسية كاشارات رئيس الاوركستر من اللحن المعزوف ، لا تزيد عن ان ترسم مفاصلها الحركية . فلن نستطيع اذن ان نجد في داخل القشرة الدماغية شيئا من العمليات الفكرية العليا . وليس للدماغ ، فيما عدا وظائفه الحسية ، من وظيفة غير اظهار الحياة النفسية في حركات بأوسع معاني هذه الكلمة .

واني لأعترف بأن لهذا الاظهار شأنا عظيما ، فبفضله انما نتصل بالواقع ونتلاءم معه ، ونرد على تأثيرات الظروف باعمال مناسبة . ولئن لم يكن الشعور وظيفة للدماغ ، فان الدماغ على كل حال يجعل الفكر دائم الاتجاه الى العالم الذي نعيش فيه . انه عضو الانتباه الى الحياة . لذلك كان التبدل الدماغي البسيط ، والتسمم الوقتي بالكحول او الافيون مثلا ــ ومن باب اولى التسممات الدائمة التي لا شك انها علة الجنون في معظم الاحيان ــ يستطيعان ان يسببا اختلالا كاملا في الحياة النفسية . وليس معنى هذا ان الفكر قد اصيب مباشرة . ولا يجب أن نظن ، كما يظن في معظم الاحيان ، ان السم مضى يبحث في القشرة الدماغية عن جهاز دماغي معين هو الوجه المادي لتفكير معين فأصبح المريض يهذي لهذا السبب . فانما تأثير الاختلال هو انه يفسد الترابط ، ويفقد الفكرَ اتصاله المحكم بالاشياء . ان المجنون المصاب بهذيان الاضطهاد قد يظل يفكر تفكيرا منطقيا ، ولكنه يفكر عندئذ بعيدا عن الواقع ، وخارج الواقع ، كمانفكر اثناء الحلم . فالوظيفة التي خلق لها الدماغ هي اذن توجيه فكرنا نحو العمل ، وجعله يهيىء الفعل الذي تقتضيه الظروف .

والدماغ بهذا يضبط حياة الفكر ، وهو بهذا يحدها ايضا . انه يمنعنا من الالتفات يمنة ويسرة ، بل والى الوراء في معظم الاحيان . ويريدنا

على ان ننظر دائما الى أمام في الاتجاه الذي يجب أن نسير فيه . اليس هذا واضحا في عمل الذاكرة نفسه ؟ ان وقائع كثيرة تدل على أن الماضي محفوظ بأدق تفاصيله ، وان ليس ثمة نسيان حقيقي . لقد سمعتم عن الغرقى والمشنوقين الذين نجوا من الموت كيف يروون ان ماضيهم كله تراءى لهم في لحظة واحدة . وفي وسعي أن أروي لكم امثلة اخرى ، فالحادث ليس عرضا من أعراض الاختناق كما يدعون . انه يقع ايضا لمتسلق الجبل اذ تزل به قدمه في منحدر ، ويقع كذلك للجندي الذي يوشك عدوه أن يطلق عليه النار فيعتقد انه مائت . ذلك أن ماضينا موجود كله دائما ، وما علينا حتى ندركه الا أن نلتفت الى وراء . ولكننا لا نستطيع ان نلتفت ، ولا ينبغي لنا أن نلتفت : لا ينبغي لنا أن نلتفت لأننا خلقنا لنحيا ونعمل ، ولأن الحياة والعمل ينظران الى أمام ، ولا نستطيع أن نلتفت لأن وظيفة الجهاز الدماغي هي ان يحجب عنا الماضي ، وأن لا يظهر لنا منه في كل لحظة الا ما يمكن أن يوضح الموقف الحاضر ، ويسهل العمل . بل أن وظيفته هي أن يغيّب كل ذكرياتنا الا ذكرى واحدة هي التي تعنينا والتي يرسمها جسمنا مقدما بحركاته ، أعني الذكرى المفيدة . فاذا ضعف الانتباه الى الحياة لحظة — ولا أتحدث هنا عن الانتباه الارادي الذي هو موقت وفردي بل عن انتباه دائم ، مشترك بين جميع الناس تفرضه علينا الطبيعة فرضا ، ويمكن ان نسميه « انتباه النوع » — ارتخى الفكر الذي كان مضطرا الى الاتجاه الى أمام ، فالتفت الى وراء ، فالتقى عندئذ بتاريخه كله . فالرؤية التي تشمل الماضي راجعة اذن الى نوع من « اللامبالاة المفاجئة بالحياة » ، ناشيء عن الاعتقاد المباغت بوشك الموت . وما كان للدماغ من عمل قبل ذلك ، بصفته عضو الذاكرة ، الا أن يثبت الانتباه الى الحياة ، ويضيق ساحة الشعور تضييقا مفيدا .

وما قلته عن الذاكرة يصدق كذلك على الادراك . ولا أستطيع هنا ان ادخل في تفاصيل برهان حاولته من قبل . فحسبي أن اذكر ان كل شيء يصبح غامضا بل غير قابل للفهم ، اذا نحن اعتبرنا المراكز العصبية اعضاء قادرة على ان تقلب الذبذبات المادية الى حالات شعورية ، على حين ان كل شيء يتضح اذا نحن اعتبرنا هـذه المراكز (والادوات الحسية التي ترتبط بها) مجرد ادوات انتخاب مكلفة بأن تنتخب من الساحة الواسعة التي تزخر بادراكاتنـا الامكانية الادراكات التي يجب أن تصبح فعلية . كان ليبنتس يقول : ان كل موناد يحمل في ذاته التصور الواعي أو غير الواعي لمجموع الواقع ، وهذا يصدق على كل واحد من تلك المونادات التي يسميها أرواحا . واذا كنت لا أذهب معه الى هذا الحد ، فانني ارى مع ذلك اننا ندرك امكانيا كثيرا من الاشياء التي لا ندركها فعليا ، وان وظيفة الجسم ، هنا أيضا ، هي أن تستبعد من الشعور كل ما ليس بذي فائدة عملية ، وكل ما لا صلة له بالعمل . واذن فأعضاء الحواس ، والاعصاب الحسية ، والمراكز الدماغية ، تضبط التأثيرات الخارجية ، وتشير بذلك الى الاتجاهات التي يمكن أن يتم فيها تأثيرنا الخاص . ولكنها تحد بذلك رؤيتنا للحاضر كما تضيق الاجهزة الدماغية للذاكرة رؤيتنا للماضي . وما دامت بعض الذكريات غير المفيدة ، أو ذكريات « الحلم » ، تستطيع ان تستغل لحظة من شرود الانتباه ، فتتسرب الى الشعور ، فمن الممكن ان يكون حول ادراكنا العادي هالة من الادراكات تكون غير شعورية في معظم الاحيان ، الا أنها متحفزة جميعا لأن تدخل الى الشعور في بعض الحالات الاستثنائية أو لدى بعض الاشخاص المستعدين لذلك . فاذا صح وجود ادراكات من هـذا النوع ، فلن تكون من موضوع علم النفس الكلاسيكي وحده ، بل يجب أن تتناولها البحوث الروحية .

ولا يجب ان ننسى ، من جهة اخرى ، أن المكان هو الذي يوجد التقسيمات الواضحة . فأجسامنا خارجية بعضها عن بعض في المكان . ونفوسنا ، من حيث هي مرتبطة بهذه الاجسام ، تفصلها بعضها عن بعض مسافات . ولكن اذا لم تكن النفوس ملتحمة بالجسم الا في جزء منها ، كان من الممكن ان نقدر ان يكون ثمة تداخل متبادل فيما عدا ذلك الجزء ، وكان الممكن ان يتم بين النفوس المختلفة تبادلات شبيهة بظاهرات التداخل . واذا صح وجود هذا التواصل كان لا بد أن الطبيعة قد اتخذت الاحتياطات التي تحول دون ضرره ، ولعل بعض الاجهزة مكلف خاصة بأن يرمي في اللاشعور الصورَ التي تدخل على هذا النحو . لما قد تحدث في الحياة اليومية من تشويش وارتباك . ولعل بعض هذه الصور يستطيع أن يمر الى الشعور خلسة ، حين تكون الاجهزة المانعة غيرَ قائمة بعملها على الوجه الاتم . ولعل هذا هو موضوع « البحث الروحي » . لعل الرؤى الصادقة تتم على هذا النحو ، لعل « أشباح الاحياء » تظهر على هذا النحو .

وكلما الفنا هذه الفكرة القائلة بأن الشعور يضفو على الجسم ، ازداد اقتناعنا بأن بقاء النفس بعد الجسم امر طبيعي . فلو كان النفسي مساويا للدماغي ، وكان شعور الانسان لا يحتوي أكثر مما هو مكتوب في الدماغ لأمكن ان نسلم بأن الشعور يتبع مصائر الجسم ، فيموت بموته . أما وأن الوقائع التي درسناها ، بعيدين عن كل مذهب ، تؤدى بنا الى اعتبار الحياة النفسية أوسع من الحياة الدماغيه بكثير ، فان البقاء يصبح من الاحتمال بحيث يقع واجب البينة على من ينكر لاَ على من يدعي ، لان « السبب الوحيد ـ كما قلت في غير هذا الموضع ـ الذي يدعو الى الاعتقاد بفناء الشعور بعد الموت هو رؤية الجسم يفنى ، فهل يبقى لهذا

السبب من قيمة اذا كان استقلال كل الشعور تقريبا عن الجسم امرا مرئيا هو الآخر ؟ » .

تلكم هي ، باختصار ، النتائج التي توصلت اليها بدراسة الوقائع المعروفة دراسة لا تحيز فيها . ومعنى هذا أنني أعد المجال المفتوح امام « البحث الروحي » واسعا جدا ، بل لا يكاد يحد . وسيعوض هذا العلم الجديد ما فاته من وقت . ان الرياضيات ترجع الى عهود اليونان القديم ، والفيزياء تعود الى ثلاثة قرون أو اربعة ، والكيمياء ظهرت في القرن السابع عشر ، وفي مثل سنها تكاد تكون البيولوجيا . أما علم النفس فهو ابن الامس ، وأحدث منه « البحث الروحي » . هل يجب أن نأسف لهذا التأخر ؟ لقد تساءلت احيانا ترى ماذا كان يحدث لو ان العلم الحديث ، بدلا من أن يمضي من الرياضيات الى الميكانيكا والفلك فالفيزياء والكيمياء ، وبدلا من ان يوجه كل جهوده الى دراسة المادة ، قد بدأ بالنظر في الروح ؟ ماذا كان يحدث لو أن كبلر وجاليلو ونيوتن كانوا علماء نفس ؟ لو حدث ذلك لكان بين أيدينا سيكولوجيا لا نستطيع اليوم ان نتخيلها ، كما كان الناس قبل جاليلو لا يستطيعون أن يتصوروا ما اصبحت عليه الفيزياء في عصرنا الحاضر . وربما عدّت هذه السيكولوجيا من سيكولوجيا العصر الحاضر بمنزلة الفيزياء الحديثة من الفيزياء التي كانت في عهد ارسطاطاليس. لو حدث ذلك لرأينا العلم الذي يكون عندئذ بعيدا عن كل فكرة ميكانيكية . يخف الى تسجيل أمثال الحوادث التي تدرسون في كثير من الاهتمام . بدلا من يشيح عنها قبل النظر فيها . ولعل « البحث الروحي » يكون عندئذ في طليعة مشاغله الرئيسية . فاذا اكتشفت القوانين العامة للنشاط الروحي (كما كان شأن المبادىء الاساسية للميكانيكا) انتقل الباحثون بعد ذلك من الروح المحض الى الحياة ، فتكونت البيولوجيا ، ولكنها

تكون عندئذ بيولوجيا حياتية مختلفة عن بيولوجيا العصر الحاضر كل الاختلاف : تمضي الى البحث ، وراء الصور المحسوسة للكائنات الحية ، عن القوة الداخلية غير المنظورة التي ليست هذه الصور الا تجليات لها . ولئن لم يكن لنا الآن سلطان على هذه القوة ، فلأن علمنا بالروح لا يزال في المهد ، ولهذا فان العلماء ليسوا مخطئين حين يأخذون على النزعة الحياتية أنها مذهب عقيم . نعم انها الآن عقيمة ، ولكنها لن تكون كذلك دائما ، وما كانت لتكون كذلك لو أنّ العالم الحديث ، في الاصل ، قد تناول الاشياء من طرفها الآخر . فاذا وُجدت هذه البيولوجيا الحياتية ، ظهر معها طب يشفي امراض القوة الحياتية مباشرة ، فيستهدف السبب لا النتائج ، يستهدف المركز بدلا من المحيط . ولعل المعالجة بالايحاء ، او قل المعالجة بتأثير الروح في الروح بوجه عام ، تأخذ عندئذ اشكالا وابعادا لا نتصورها الآن . على هذا النحو كان يمكن ان ينشأ علم النشاط الروحي ، وكان يمكن أن ينمو . ولكن العالم حين يكون قد تتبع مظاهر الروح من اعلى الى اسفل ، فمر بالحياة فالمادة الحية ، ثم وصل بالتدريج الى المادة الميتة ، سيتوقف فجأة مدهوشا تائها ، لأنه سيحاول أن يطبق على هـذا الموضوع الجديد طرائقه المعتادة ، فما يظفر بسلطان عليها ، كما لا تظفر اساليب الحساب والقياس اليوم بسلطان على شؤون الروح . وستكون المادة ، لا الفكر ، هي موضع السر والعجب . واذا فرضنا ان قد كان هنالك يومئذ بلد مجهول ــ هو امريكا مثلا ، على شرط أن لاتكون اكتشفتها اوروبا ، وان لا تكون على صلة بنا ــ نما فيه علم كعلمنا الحالي مع كل تطبيقاته الميكانيكية ، وكان بعض الصيادين الذين يبحرون من شواطىء ارلندا وبروتانيا من حين الى حين ، يرون عند الافق من بعيد مركبا امريكيا يشق العباب ضد الريح ــ وهو ما نسميه الآن مركبا بخاريا ــ ثم

يعودون الى ذويهم يحدثونهم عما رأوا ، فهل تعتقدون ان هؤلاء سيصدقونهم فيما يروون ؟ اغلب الظن ان لا . ولعل شكهم في صدقهم يزداد بنسبة ما يكونون علماء ، وبنسبة ما يكونون قد تعمقوا ذلك العلم الروحي المحض الذي اتجه في عكس اتجاه الفيزياء والميكانيكا . ولا بد أن تتألف عندئذ جمعية كجمعيتكم تسمي نفسها جمعية « البحث الفيزيائي » ، وتروح تحضر الشهود ، وتفند أقوالهم ، فتقرر صدق « ظهور » مراكب بخارية . ولكنها ، لكونها لا تملك بعد الا هذا المنهج التاريخي أو النقدي ، لا تستطيع ان تتغلب على ريبية هؤلاء الذين يطالبونها ــ ما دامت تعتقد بوجود هذه المراكب العجيبة ــ بأن تصنع واحدا مثلها وان تسيّره .

ذلكم ما اتسلى بتخيله في بعض الاحيان . ولكني ما اكاد احلم هذا الحلم حتى أقطعه واقول لنفسي : لا . لم يكن ممكنا ولا مستحسنا ان يتبع الانسان هذا الطريق . لم يكن ممكنا لأن العلم الرياضي كان موجودا منذ فجر العصور الحديثة ، فكان لا بد ان نبدا بأن نستخرج منه كل ما يمكن أن يفيدنا في معرفة العالم الذي نعيش فيه . فان المرء لا يدع الفريسة التي قبض عليها في سبيل شيء قد لا يكون الا ظلا . وهبنا سلمنا بأن هذا كان ممكنا ، فليس من المستحسن بالنسبة الى علم النفس ذاته أن ينصرف الفكر الانساني اليه اول ما ينصرف . اذ لو انفق الباحثون في هذا السبيل مجموع ما أنفقوا على علوم المادة من عمل ونبوغ وعبقرية ، لتقدمت معرفتنا بالروح تقدما كبيرا ولا شك ، الا انها سيعوزها عندئذ شيء ثمين جدا لا يكون لها من دونه كبير قيمة ، اعني الدقة والاحكام والعناية بالبرهان وعادة التمييز بين ما هو ممكن او محتمل وبين ما هو مؤكد . ولا تظنوا ان هذه صفات طبيعية في العقل . فلقد طالما استغنت عنها الانسانية . ولعلها ما كانت لتظهر في العالم لولا أن وجد قديما ، في ركن من اليونان ،

شعب صغير لم يكفه التقريب ، فأوجد الدقة(١) . ولا ادري أكان البرهان الرياضي ــ الذي اوجدته العبقرية اليونانية ــ سببا هنا أم نتيجة ؟ ولكن مما لا شك فيه أن انتشار الحاجة الى البرهان كان بفضل الرياضيات ، وكانت هذه الحاجة يتسع مجالها في الفكر الانساني بنسبة ما كانت الرياضيات تمتد عن طريق الميكانيكا الى عدد أكبر من ظاهرات المادة . لقد تعودنا أن ننقل الى دراسة الواقع العياني نفس مقتضيات الدقة والصرامة اللتين هما من خصائص الفكر الرياضي ، وهي عادة أكسبتنا اياها علوم المادة ، وما كنا لنكتسبها لولاها . ولذلك فلو قد انصرف العالم الى شؤون الروح اول ما انصرف ، لظل مفتقرا الى اليقين والدقة مهما يبلغ من تقدم. ولعله ما كان يميز عندئذ بين ما هو ممكن فحسب ، وبين ما ينبغي ان يقبل قبولا نهائيا . أما اليوم وقد أصبحنا بفضل دراستنا للمادة نحسن هذا التمييز ، ونتمتع بالمزايا التي يقتضيها ، فاننا نستطيع ان نغامر بدون خوف في هذا الربع الذي لم يكد يستكشف ، ربع الوقائع الروحية . فلنتقدم فيه بجراة عاقلة ، ولنلق عن أكتافنا تلك الميتافيزياء السيئة التي تعرقل حركاتنا ، ويقيني ان علم الروح سيؤدي الى نتائج تفوق كل مانرجو من آمال .

(١) تحدثنا طويلا عن ظهور الدقة على يد اليونان في دروس شتى القيناها في الكوليج دي فرانس ، ولا سيما في محاضراتنا من عام ١٩٠٢ الى عام ١٩٠٣ .

-٤-

الحلم

محاضرة القيت في المعهد العام لعلم النفس في ٢٦ آذار (مارس) ١٩٠١

ان الموضوع الذي تفضل معهد علم النفس فدعاني الى معالجته امامكم لهو من التعقد ، ومن كثرة ما يثير من مشاكل بعضها نفسي وبعضها فيزيولوجي بل وميتافيزيائي ، ومن طول ما يستدعي من توسع ــ على قصر الوقت الذي نملك ــ هو من كل ذلك بحيث اسألكم ان تسمحوا لي بحذف كل تمهيد ، وتحاشي كل ما هو ثانوي ، والانتقال الى قلب المشكلة دفعة واحدة .

هذا حلم . ارى انواعا من الاشياء تخطر امامي ، ولا شيء منها موجود فعلا . احسب انني اذهب واجيء وامر بطائفة من الحوادث ، على حين انني مستلق فوق سريري ساكن كل السكون . اسمع نفسي اتحدث ، واسمع غيري يجيب ، على حين انني وحدي وما اقول شيئا . فما مصدر هذا الوهم ؟ لماذا نرى اشخاصا واشياء كما لو كانت ماثلة بالفعل ؟

ولكن فلنتساءل أولا : اصحيح انه ليس ثمة شيء قط ؟ اليس هناك **مادة محسوسة** يدركها البصر والسمع وغيرهما من الحواس في النوم كما في اليقظة ؟

لنغمض اعيننا . فماذا نرى ؟ سيقول كثير منكم انه لا يرى شيئا . ذلك انه لا ينعم النظر . والواقع اننا نرى اشياء كثيرة . نرى اولا صفحة سوداء ، ثم نرى بقعا مختلفة الالوان ، تارة كامدة ، وتارة ذات بريق خاص ،

ونرى هذه البقع تتسع وتضيق ، وتتغير اشكالها والوانها ، ويجور بعضها على بعض . ونرى هذا التغير بطيئا تدريجيا تارة وسريعا سرعة فائقة تارة اخرى . فما مصدر هذه التهاويل ؟ حدثنا علماء الفيزيولوجيا والسيكولوجيا عن « عجاج مضيء » و « اطياف بصرية » ، وعزوا هذه المظاهر الى تبدلات طفيفة تحصل في الدوران الشبكي بغير انقطاع ، وعزوها ايضا الى الضغط الذي يحدثه الجفن المغمض على كرة العين ، فينبه العصب الضوئي تنبيها حركيا . على انه ليس يعنينا تفسير الظاهرة كثيرا ، ولا يعنينا الاسم الذي تسمى به . فالذي يعنينا انها تلاحظ في كل الناس . ولا شك في انها النسيج الذي نقد منه كثيرا من أحلامنا .

وقد سبق أن لاحظ الفريد موري ، والمركيز دي هيرفي دي سان دينيس في العصر نفسه ، ان هذه البقع الملونة ذات الاشكال المتحركة قد تتجسد لحظة الاغفاء ، فترسم لنا حدود الاشياء التي نراها في الحلم . الا ان هذه الملاحظة لم تكن مما يطمأن اليه لان صاحبيها لاحظاها وهم في حالة الاغفاء . لذلك تخيل فيلسوف امريكي هو : ج. ت. لاد ، الاستاذ في جامعة يال ، طريقة أصح ، لكنها أصعب تحقيقا ، لأنها تحتاج الى شيء من الرياضة ، وقوامها ان يظل المرء مغمض العنين حين يستيقظ ، وأن يحتفظ بالحلم الذي يهم ان يتبدد ــ من ساحة البصر اولا ومن ساحة الذاكرة فورا بعد ذلك ــ فيلاحظ اذ ذاك أن اشياء الحلم تنحل الى الاحساسات البصرية التي تنجم عن غمض العينين ، وتختلط بتلك البقع الملونة التي تدركها العين حين تكون الاجفان مغمضة . فاذا كان المرء يحلم بأنه يقرا في جريدة رأى حين يستيقظ ان لم يبق من الجريدة التي تمحى خطوطها الا بقعة بيضاء عليها غضون سوداء غامضة . او اذا كان يحلم انه يتنزه في البحر ، ويتأمل أمواجه الزرقاء يتوجها الزبد الابيض ، رأى حين

يستيقظ ان كل شيء ينحل الى بقعة زرقاء نثرت فوقها نقاط لامعة . فثمة اذن شيء ندركه اثناء النوم ، هو نوع من « العجاج البصري » صنع منه الحلم .

ولكن هل هذا العجاج وحده هو الذي يصنع الحلم ؟ الواقع ان هناك ـ عدا الاحساسات البصرية التي مصدرها داخلي ـ احساسات سببها خارجي . فان العين حين تغمض جفنيها تظل تميز النور من الظلمة ، حتى لنعرف طبيعة هذا النور الى حد ما . والاحساسات الناشئة عن وجود ضوء واقعي هي أصل كثير من احلامنا . فالشمعة التي نشعلها فجأة تولد في النائم اذا لم يكن نومه عميقا ، طائفة من الصور تسيطر عليها فكرة الحريق . وقد ذكر تيسه مثالين على ذلك ، قال : « كان ب. يحلم بأن مسرح الاسكندرية يحترق ، وان اللهب يضيء الحي بكامله . وفجأة انتقل الى وسط حوض في ساحة الفناصل ، فرأى النار تلتهم السلاسل التي تربط الاحجار الضخمة الموضوعة حول الحوض ثم عاد الى باريس فرأى المعرض يحترق ، وما يزال يشهد هذه المشاهد المؤلمة حتى استيقظ مذعورا . فرأى حزمة النور المنبعث من المصباح الذي قربته منه الراهبة المشرفة أثناء مرورها بسريره . وكان م. يحلم أنه انخرط في سلك المدفعية البحرية الذي سبق له أن خدم فيه ، ورأى نفسه يمضي الى فورديفرانس وطولون ولوريانت والقرم والقسطنطينية ، ورأى لمع البرق ، وسمع قصف الرعد . وشهد اخيرا معركة تخرج فيها النار من افواه المدافع . فاستيقظ مذعورا . فرأى ، كصاحبه ب ، انه استيقظ للنور الساقط عليه من مصباح الراهبة المشرفة » تلكم هي الاحلام التي يسببها نور ساطع مفاجيء .

ولا كذلك الاحلام التي يبعثها نور متصل ناعم ، كنور القمر مثلا .

روى كراوس انه لاحظ ذات ليلة حين استيقظ من نومه انه كان لا يزال يمد ذراعيه الى اشعة القمر الساقطة عليه ، والتي كان يراها في حلمه غادة جميلة . وليست هذه الحالة بالوحيدة ؛ فالظاهر ان اشعة القمر التي تداعب عيني النائم تريه دائما صور عذارى . أليس هذا ما تعبر عنه اسطورة انديميون التي تروي لنا قصة الراعي النائم الذي تعشقه الالهة سيلينه (أي القمر) ؟

وللأذن أيضا احساسات داخلية ـ من طنين ودندنة وصفير ـ لانميزها في اليقظة ، ولكن النوم يظهرها في وضوح . يضاف الى ذلك اننا حين نغفو نظل نسمع الاصوات من الخارج . فصوت الكرسي الساقط . وصوت النار الملتهبة ، وصوت الامطار المتساقطة على النافذة ، وصوت الريح العازف لحنه في المدخنة ، كل اولئك أصوات تظل تسقط على الاذن . ويحيلها الحلم حديثا وصراخا وموسيقى وما الى ذلك . كان الفريد موري نائما ، فقربوا من اذنه مقصا يقرع ، فاذا به يسمع صوت انذار ، واذا به يشهد حوادث يونيه من عام ١٨٤٨ . وفي وسعي ان اذكر لكم امثلة اخرى . على أنه ليس للاصوات ما للاشكال والالوان من شأن في معظم الاحلام . فللاحساسات البصرية الشأن الاول . فكثيرا ما نحسب اننا نسمع على حين أننا نرى فقط . وقد يتفق لنا ، على نحو ما لاحظ ماكس سيمون ، أن نتحدث اثناء الحلم محادثة طويلة ثم نتبين فجأة ان لم يتكلم احد . لقد كان الحديث تبادل أفكار مباشراً بيننا وبين محدثنا . كان حديثا صامتا . ظاهرة عجيبة ، الا ان تفسيرها سهل مع ذلك . على أننا نقول بوجه العموم انه لا بد من وجود اصوات حقيقية مدركة حتى نسمع في الحلم اصواتا معينة ، لان الحلم لا يوجد شيئا من لا شيء ، فاذا لم نقدم له مادة صوتية صعب عليه أن يصنع أصواتا .

وللمس كذلك تأثيره كما للسمع . فحين ينام المرء يظل يصل الى شعوره احساس باللمس او الضغط . وهذا الاحساس اللمسي قد يؤثر في الصور التي تشغل ساحة البصر في تلك اللحظة ، فيغير شكلها ويبدل معناها . فمثلا اذا شعر النائم بملامسة القميص للجسد ، وتذكر انه يرتدي لباسا خفيفا ، وكان يحلم بأنه يتنزه في الشارع ، راى نفسه يمشي في الشارع أمام الناسُ بهذا اللباس الخفيف ، والناس لا يستغربون ذلك ، اذ قلما يستثير شذوذنا في الاحلام دهشة الآخرين ولو كنا نحن نخجل منه . ذلك حلم كثير الشيوع . واليكم الآن حلما آخر لا بد ان كثيرا منكم عاناه ، وهو ان تشعروا بأنكم تطيرون ، وتحلقون ، وتجتازون الفضاء من غير ان تمسوا الارض . ان هذا الحلم اذا حصل مرة عاد فتكررت مرات ، وفي كل مرة ، يقول النائم لنفسه : طالما حلمت بأنني أطير في الفضاء ، الا اني في هذه المرة يقظان . وسوف ابرهن للناس أن في وسع المرء ان يتحرر من قوانين الثقالة . واليكم ما يجده احدكم اذا استيقظ فجأة . لقد كان يشعر ان قدميه فقدتا نقطة استنادهما لانه كان مستلقيا بالفعل . ولما كان من جهة اخرى لا يحسب انه نائم ، لم يشعر بأنه مستلق ، فحسب انه لا يلامس الارض مع انه قائم . وتخيل لذلك انه يطير . ولنلاحظ اننا في الحالات التي نشعر فيها بالطيران نتخيل اننا نقذف بجسمنا الى احد الجنبين ، الايمن او الايسر ، بحركة من الذراع كحركة الجناح . وهذا الجنب هو بعينه الجنب الذي نكون مستلقين عليه ، وما الاحساس بالجهد في سبيل الطيران الا الاحساس بالضغط الذي يحسه الذراع والجسم فوق السرير . الا ان هذا الضغط قد انفصل عن علته ، واصبح احساسا غامضا بالتعب ، فعزوناه الى الجهد ، ثم اتصل باعتقادنا بأن جسمنا قد بارح الارض ، فأصبح احساسا واضحا بجهد نبذله لنطير .

ومن الشائق ان نعرف كيف ان احساسات الضغط ، اذ تصعد الى ساحة البصر ، وتستفيد من العجاج المضيء الذي يشغل هذه الساحة ، يمكن ان تنقلب الى اشكال والوان . حلم ماكس سيمون ذات ليلة انه امام كومتين من القطع الذهبية ، وان هاتين الكومتين متفاوتتان مقدارا ، وانه يحاول ان يساوي بينهما فما يظفر بذلك . فكان ذلك يسبب له ضيقا شديدا ما زال يقوى لحظة بعد لحظة حتى أيقظه . فلاحظ عندئذ ان احدى ساقيه كانت تمسك بها ثنيات الغطاء ، وان قدميه لم تكونا على مستوى واحد ، وانه كان يحاول عبثا تقريب احداهما من الاخرى . فمن البديهي أن قد خرج من ذلك احساس غامض بالتفاوت لم يلبث أن دخل الى ساحة البصر ، ولعله لاحظ فيها (وهذا ما اقترحه) بقعة صفراء أو عدة بقع صفراء ، فأفصح عن نفسه ، في لغة البصر ، بتفاوت بين كومتين من القطع الذهبية . واذن فالاحساسات اللمسية أثناء النوم تميل الى أن تصبح بصرية ، وان تدخل الحلم في هذه الصورة .

وأهم هذه الاحساسات احساسات « اللمس الداخلي » التي تصدر عن كل نقاط الجسم ، ولا سيما الاحشاء . فان النوم يستطيع أن يهب لها أو قل أن يعيد اليها كثيرا من اللطافة والحدة . نعم ان هذه الاحساسات موجودة أثناء اليقظة ، الا أننا نغفل عنها بالعمل ، ونعيش خارج أنفسنا ، فاذا اتى النوم ردنا الى داخلنا ، حتى لقد يتفق لمن سيصابون بالتهاب في الحنجرة أو في الغدة النكفية أن يحلموا بأنهم أصيبوا بهذا المرض ، لشعورهم أثناء النوم بحرقة مؤلمة في الحلق . فاذا افاقوا قالوا هذا وهم . ولكن الوهم سرعان ما يصبح حقيقة وا أسفاه . وطالما سمعنا عن بعض الامراض وبعض الحادثات الخطيرة كوقعات الصرعة ، واصابات القلب أن ضحاياها قد تنبأوا بها في الحلم . فلا نعجبن إذن لبعض الفلاسفة ،

كشوبنهور مثلا ، اذا عد الحلم تعبيرا عن الشعور باهتزازات آتية من الجملة العصبية السمبتاوية ، ولا لبعض علماء النفس كشرنر مثلا ، اذا اسند الى كل عضو من الاعضاء قدرة على اهاجة نوع معين من الاحلام يمثله رمزا ، ولا لبعض الاطباء اخيرا ، كآرتيج مثلا ، اذا كتب مؤلفات عديدة فيما للحلم من قدرة على تشخيص الامراض وفي طرق الاستفادة من الاحلام في هذا التشخيص . ولقد بين (تيسيه) في عهد اقرب كيف أن اضطرابات الهضم والتنفس والدوران تعبر عن نفسها بأنواع معينة من الاحلام .

ولنلخص ما تقدم . ان حواسنا أثناء النوم الطبيعي لا توصد دون التنبيهات الخارجية . حقا انها لا تكون واضحة وضوحها أثناء اليقظة . ولكنها ، في مقابل ذلك ، تلتقط كثيرا من التنبيهات « الذاتية » التي لا ندركها حين نكون يقظين ، اي حين نتحرك في عالم خارجي مشترك بيننا وبين كافة الناس ، والتي تعود الى الظهور أثناء النوم ، لاننا لا نعيش عندئذ الا من اجل انفسنا . حتى انه لا يمكن القول بأن الادراك يضيق في النوم ، فالاصح انه يوسع ساحة عمله ، في بعض الاتجاهات على الاقل . واذا كان يخسر في الاشتداد ما ربحه في الامتداد بحيث لا يأتي الينا الا بغامض منتشر ، فان هذا لا يمنع أننا بالاحساس الواقعي انما نصنع الاحلام .

فكيف نصنعها ؟ ان الاحساسات التي نستعملها مادةً في هذا الصنع غامضة غير محددة . لننظر مثلا في تلك التي تأتي في طليعتها ، أعني البقع الملونة التي تتراءى لنا حين نغمض الاجفان . هذه خطوط سوداء على صفحة بيضاء . انها تستطيع ان تمثل سجادة ، أو مائدة شطرنج ، او ورقة مكتوبة ، او طائفة اخرى من الاشياء . فمن ذا الذي ينتخب ؟

ما هي تلك الصورة المحددة التي تفرض نفسها على هذا المادة المترجرجة ؟ ان هذه الصورة هي الذكرى .

ولنلاحظ قبل كل شيء ان الحلم ، بوجه العموم ، لا يخلق شيئا . نعم انهم يذكرون لنا امثلة تدل على ان بعض الآثار الفنية أو الادبية او العلمية قد تم خلقها اثناء الحلم . واشهر هذه الامثلة مثال الموسيقي تارتيني في القرن التاسع عشر الذي كان يعمل جاهدا في تأليف لحن من الالحان من غير ان تسعفه القريحة ، فلما نام ظهر له الشيطان شخصا . وتناول الكمان وعزف اللحن المنشود . وما كان على تارتيني ، اذ صحا من نومه ، الا ان يتذكر اللحن ، ويسجله ، ويخلفه لنا تحت اسم « لحن الشيطان » . ولكننا لا نستطيع ان نستخلص شيئا من رواية موجزة هذا الايجاز . فلعل تارتيني قد انجز اللحن اثناء ما كان يحاول تذكره . ان خيال المستيقظ الذي كان نائما يضيف شيئا الى الحلم في بعض الاحيان . فيبدله بفعل رجعي ، ويسد ثلمه التي قد تكون كبيرة . لذلك مضيت ابحث عن ملاحظات اخرى تكون اكثر تعمقا وادنى الى الصدق . فلم اجد الا ملاحظة الروائي الانجليزي « ستيفانسون » . ففي بحث شيق بعنوان « فصل في الاحلام » ، يذكر لنا ستفنسون أن أكثر قصصه أصالة هي التي كتبها ، او رسم مخططها على الاقل ، أثناء الحلم . على أننا اذا قرأنا هذا الفصل في انعام نظر ، وجدنا أن المؤلف كان يعاني ، خلال جزء من حياته . حالة نفسية خاصة كان يصعب عليه فيها ان يعرف أنائم هو أم يقظ . اما انا فاعتقد في الواقع انه حين يبذل الفكر ما يقتضيه تأليف اثر او حل مسألة من جهد ، لا يكون ثمة نوم . او على الاقل ان الجزء الذي يعمل من الفكر لا يكون عندئذ نفس الجزء الذي يحلم ؛ وانما هو يتابع فيما تحت الشعور جهدا لا يؤثر في الحلم ، ولا يتجلى

الا لدى اليقظة . اما الحلم نفسه فما هو الا انبعاث الماضي . ولكنه ماض لا نستطيع ان نتعرفه ، فكثيرا ما يكون امرا تفصيليا نسيناه ، او ذكرى خيل الينا انها زالت على حين أنها اختبأت في أعماق الذاكرة . وغالبا ماتكون الصورة المنبعثة صورة شيء او حادث ادركناه في اليقظة ونحن ذاهلون لا نكاد نشعر ، وكثيرا ما تكون ، على وجه أخص ، مزقا من ذكريات محطمة تجمعها الذاكرة من هنا ومن هناك . وتقدمها الى شعور النائم في صورة غير ملتحمة ، فاذا وقف العقل (والعقل يعمل مهما قيل) امام هذا المجموع الذي لا معنى له ، حاول أن يهب له معنى ، فنسب عدم الالتحام الى ثغرات يسدها باستحضار ذكريات اخرى تظهر بدورها على غير نظام في معظم الاحيان ، وتستدعي بدورها تأويلا جديدا ، وهكذا دواليك الى غير نهاية . ولا أريد ان اطيل الوقوف على هذه النقطة الآن . وحسبي أن أقول ، جوابا على السؤال الذي طرحناه منذ لحظة ، ان القوة المصورة للمواد التي تنقلها أعضاء الحواس ، القوة التي تحيل الاحساسات الغامضة الواردة من العين والاذن وسطح الجسم كله وداخله كله الى اشياء واضحة محددة ، انما هي الذكرى .

الذكرى ! اننا في اليقظة نملك كثيرا من الذكريات تظهر ثم تختفي . وتسترعي انتباهنا واحدة بعد اخرى . الا أنها ذكريات مرتبطة ارتباطا وثيقا بالظرف الذي نحن فيه ، وبالعمل الذي نقوم به . فأنا أتذكر في هذه اللحظة كتاب المركيزدي هيرفي في الاحلام ، لانني اعالج موضوع الاحلام ، ولانني في معهد علم النفس . ان ما يحيط بي ، وما يشغلني . وما أدركه ، وما انا مضطر الى فعله ، كل اولئك يوجه نشاط ذاكرتي في اتجاه خاص . ان الذكريات التي نستحضرها في اليقظة . ولو بدت غريبة في معظم الاحيان عن مشاغل اللحظة الراهنة ، فانها مرتبطة بها من

جانب ما . وما هي وظيفة الذاكرة لدى الحيوان ؟ هي ان تذكـره ، في كل ظرف من الظـروف ، بالنتائج المفيدة او المضرة التي اعقبت حـالات سابقة مشابهة ، وان ترشده بذلك الى ما يجب عليه فعله . ولئن لم تكن الذاكرة لدى الانسان حبيسة العمل الى هذا الحد ، فانها مرتبطة بـه كذلك . وذكرياتنـا في لحظة معينة تكوّن كلا متضامنا ، او قل انهـا تكوّن هرما قمته المتحركة باستمرار منطبقة على حاضرنا ومنغمسـة معـه في المستقبل . الا ان وراء الذكريات التي تتوارد على هذا النحو فتقيم فوق مشاغلنا الحاضرة ، وتظهر بواسطتها ، هناك الوف والوف من الذكريات، تثوى في الاسفل . تحت المشهد الذي يضيئه الشعور . اجل انني اعتقد ان حياتنا الماضية موجودة كلها ، بأدق تفاصيلها ، ونحن لا ننسى شيئا ، وكل ما ادركناه وفكرنا فيه واردناه منذ بزوغ شعورنا يظل موجودا الـى غير نهاية . غير أن الذكريات التي تحتفظ بها ذاكرتي على هذا النحـو في اعماقها المظلمة موجودة في صورة أشباح لا ترى . ولعلها تتطلع الى النور ، ولكنها مع ذلك لا تحاول أن ترقى اليه . لانهـا تعرف أن هـذا ليس في الأمكان ، وأن لي من مشـاغلي ، أنا الكائن الحي العامل ، مايصرفني عن الاهتمام بها والاكتراث لها . فاذا فرضنا الآن انني أصبحت في لحظة من اللحظات لا أحفل بالموقف الراهن والعمل الملح ، أي لا أحفل بما كان يوجه نشاط ذاكرتي نحو نقطة واحدة ، أي اذا فرضنا انني انام ، فان هـذه الذكريات الساكنة تشعر بأنني ازحت الحاجز ، ورفعت الغطاء الـذي كان يحجبـها تحت الشعور ، فتبدأ بالتحرك . انهـا تنهض وتضطرب ، وترقص في ظلمـات اللاشعور رقصة واسعة من رقصـات المقـابر ، وتندفع جميعا نحو الباب الذي انفتح ، تود لو تخرج كلها . ولكنهـا لا تستطيع ذلك لانها كثيرة . فمن هي الذكريات المصطفاة من بين هـذا

الحفل من المدعوين ؟ انكم تحزرون بدون عناء . فحين كنت يقظا منذ هنيهة ، كانت الذكريات المقبولة هي تلك التي تستطيع ان يكون لها صلات نسب بالموقف الراهن ، وبادراكاتي الحاضرة . والآن وقد نمت ، فان ثمة صورا غامضة ترتسم امام عيني ، واصواتا مختلطة تسقط على اذني ، ولمسا مبهماً يتبعثر على سطح جسمي ، وثمة كذلك احساسات وافرة العدد ترد من داخل اعضائي . واذن فبين تلك الذكريات الاشباح التي تتطلع الى أن تكتسب لونا وصوتا ومادة ، لا تظفر بذلك الا تلك التي تستطيع أن تتمثل العجاج الملون الذي ادركه ، والاصوات الداخلية والخارجية التي اسمعها ، وأن تنسجم ، بالاضافة الى ذلك ، مع الحالة الانفعالية العامة التي تؤلفها احساساتي العضوية . فاذا تم هذا الارتباط بين الذكرى والاحساس كان لي من ذلك حلم .

في صفحة شعرية من التاسوعات يصف لنا الفيلسوف افلوطين ، شارح افلاطون ومكمله ، كيف يولد الناس في الحياة ، فيقول ان الطبيعة لا ترسم من الاجسام الحية الا خطوطها الاولى ، فاذا تركت هذه الخطوط الاولى لقواها الخاصة لم تستطع أن تمضي الى غاية الطريق . والنفوس، من جهتها ، تقيم في عالم المثل ، لا تعمل ولا يبدو لها أن تعمل ، ولذلك فهي تحلق فوق الزمان ، وخارج المكان . الا ان بين الاجسام اجساما تلائم بشكلها اكثر من غيرها ما تتطلع اليه هذه النفوس أو تلك ، كما أن بين النفوس نفوسا تتعرف اكثر من غيرها في هذه الاجسام أو في تلك . فالجسم الذي لا يخرج من بين يدي الطبيعة قادرا على الحياة قدرة تامة ، يصعد نحو النفس التي ستهب له الحياة الكاملة . والنفس اذ تنظر الى الجسم الذي ترى فيه صورة ذاتها ، فتفتتن كما لو كانت تحدق في مرآة ، تنجذب اليه ، فتميل وتهبط ، ويكون

هبوطها بداية الحياة . بهذه النفوس المنفصلة اشبه الذكريات التي تربض في قرارة اللاشعور ، وبتلك الاجسام التي لم تكد ترتسم خطوطها الاولى اشبه احساساتنا الليلية . الاحساس دافىء ، ملون ، متحرك ، يكاد يكون حيا ، ولكنه غير محدد . والذكرى واضحة دقيقة ، لكنها جوفاء ليس فيها حياة . ويود الاحساس لو يجد صورة تستقر عليها اطرافه المتقلقلة ، وتود الذكرى لو تحصل على مادة تمتلىء بها . وتشتد، فتصير ذات وجود فعلي . فيجذب كل منهما الآخر ، ويدخل الاحساس في الذكرى دما ولحما ، فتصبح الذكرى الشبح كائنا يحيا حياة خاصة ، اي تصبح حلما .

فليس في نشوء الحلم اذن أمور غيبية عجيبة . ان احلامنا تتم كما تتم رؤيتنا للعالم الواقعي تقريبا . والخطوط الكبرى لآلية هذه العملية هي نفسها في الحالين . ان ما نراه من شيء موضوع امام أعيننا ، وما نسمعه من عبارة يلفظها احد الناس ، لا يعد شيئا بالنسبة الى ما تضيفه اليه الذاكرة . هل تظن حين تقلّب جريدة أو تتصفح كتابا انك تدرك ادراكا حقيقيا كل حرف من كل كلمة ، أو حتى كل كلمة من كل جملة ؟ لو كنت تفعل ذلك لما أتيت على كثير من الصفحات في يومك . والحقيقة انك لا تدرك من الكلمة ، بل ومن العبارة ، الا بضعة أحرف أو بضع سمات مميزة هي القدر الكافي لان تحزر الباقي حزرا . وانت تتخيل انك ترى هذا الباقي كله ، تتوهم انك تراه . وهذا ما اثبتته تجارب كثيرة يؤيد بعضها بعضا . وحسبي أن اذكر لكم منها تجارب جولشايدر ومولر . كان هذان المجربان يكتبان أو يطبعان عبارات شائعة الاستعمال مثل « الدخول ممنوع بتاتا » ، « مقدمة الطبعة الرابعة » ، الخ ، ويحرصان على ارتكاب اخطاء تغير الاحرف أو تسقطها أصلا ، ويضعان الشخص

الذي يجريان عليه التجربة أمام هذه العبارات في الظلام . وطبيعي أن الشخص جاهل بالمكتوب . ثم يضيئان الكتابة هنيهة قصيرة جـداً بحيث لا يستطيع المشاهد أن يدرك كل الحروف . وكانا قد توصلا الى ان عرفا بالتجربة الزمن الضروري لرؤية حرف من حروف الابجدية . فكان سهلا عليهما بعد ذلك أن يجعلا الشخص لا يستطيع أن يرى مـن الحروف الثلاثين أو الاربعين التي تتألف منها الجملة الا سبعة أو ثمانية مثلا ، فكان الشخص في معظم الاحيان يستطيع مع ذلك ان يقرا العبـارة كلها في غير عناء . على أن هذا ليس هو الذي يعنينا قبل كل شيء من هذه التجربة . وانما الذي يعنينا قبل كل شيء هو اننا اذا سألنا الشخص عن الحروف التي يثق بأنه أدركها ، وجدناه يذكر حروفا أبدلت بغيرها أو أسقطت أصلا ، الى جانب ما يذكر من حروف موجودة بالفعل . واذن فقد كـان المعنى يقتضيه ان يرى حروفا غير موجودة . وهكذا فان الاحرف المدركة بالفعل قد أفادت في استحضار ذكـرى القتها الذاكـرة اللاشعورية الى الخارج ادراكا وهميا حين وجدت العبارة التي تهب لهـا الاحرف المدركة بداية تحقق . وهذه الذكرى هي ما رآه المشاهد رؤيته للمكتوب نفسه وأكثر . ونقول باختصار ان القـراءة الدارجة حزر ، لكنه ليس حـزرا مجردا ، وانما هو ابراز ذكريات . اعني ادراكات متذكرة تذكرا فحسب ، وبالتالي غير واقعية ، تستفيد من التحقق الجزئي الذي تلقاه هنا وهناك ، فتتحقق تحققا كليا .

وهكذا فان معرفتنا لشيء من الاشياء اثناء اليقظة تنطوي عـلى عملية شبيهة بالعملية التي تتم في الحلم . اننا لا ندرك من الشيء الا بعض خطوطه ، وهـذه الخطوط توقظ ذكرى الشيء كاملا . والذكرى الكاملة التي لم يكن يشعر بهـا الفكر والتي كانت داخلية على كل حـال

كانها مجرد فكرة ، تستغل الفرصة ، فتنبري الى الخارج . فهذا النوع من الادراك الوهمي الذي يدخل في اطار واقعي هو ما يقع لنا حين نرى الشيء . وهناك أمور كثيرة يمكن أن تقال بصدد موقف الذكرى وسلوكها اثناء العملية . فما يجب أن نعتقد ان الذكريات الثاوية في اعماق الذاكرة تظل فيها ساكنة لا تبالي . انها في حالة انتظار ، بل انها منتبهة تقريبا . ألا يتفق لنا اذ نفض جريدتنا ، وفكرنا مشغول ، أن نقع فجأة على كلمة تقابل ما نحن مشغولون به ، ثم نلاحظ ان ليس للجملة معنى ، فما نلبث أن ندرك أن الكلمة التي قرأناها لم تكن هي الكلمة المطبوعة وانما كان بين الكلمتين بعض السمات المشتركة ، وشيء من تشابه غامض في الرسم ؟ فالفكرة التي كانت تشغلنا قد أيقظت اذن في اللاشعور كل الصور التي تنتسب الى زمرة واحدة ، اي جميع ذكريات الكلمات المقابلة ، وجعلتها تطمع جميعا في رجعة الى الشعور . والذكرى التي غدت شعورية بالفعل هي تلك التي اتاح لها ادراكنا الحالي لصورة كلمة ما أن تخرج الى الشعور .

تلكم هي آلية الإدراك بالمعنى الاصلي للكلمة ، وتلكم هي آلية الحلم أيضا . ففي الحالين اذن هناك ، من جهة ، احساسات واقعية ، وهناك من جهة أخرى ذكريات تندس في الاحساس ، وتستفيد من حيويته حتى تعود الى الحياة .

ولكن ما هو الفرق اذن بين أن ندرك وأن نحلم ؟ ما هو النوم ؟ لست أتساءل طبعا عن الشروط الفيزيولوجية للنوم . فهذه مسألة يتناقش فيها الفيزيولوجيون ، ولم ينتهوا بعد منها الى حل نهائي . وانما أتساءل ما هي الحالة النفسية للشخص الذي ينام ؟ ذلك أن الفكر يستمر على العمل اثناء النوم ، وهو يعمل كما رأينا باحساسات وذكريات ، وسواء

انام أم لم ينم فانه يمزج الاحساس بالذكرى التي يوقظها الاحساس ، والعملية في الحالين تبدو واحدة . ومع ذلك فهناك الادراك العادي من جهة ، وهناك الحلم من جهة اخرى ، والآلية لا تعمل اذن في الحالين على نحو واحد . فأين هو الفرق ، وما هي الصفة النفسية المميزة للنوم ؟

ولا يجب أن نطمئن كثيرا الى النظريات . لقد قالوا ان النوم هو الانعزال عن العالم الخارجي . ولكننا بينا ان النوم لا يوصد الحواس دون التنبيهات الخارجية ، وانه يستمد منها مواد معظم الاحلام . وقالوا أيضا ان النوم راحة للوظائف الفكرية العليا ، وانه توقف عن التفكير . ولكنني لا أرى هذا القول أصدق . لئن كنا لا نبالي بالمنطق أثناء الحلم في كثير من الاحيان ، فليس معنى هذا اننا غير قادرين على المنطق . بل اني لاكاد اقول ان خطأ الحالم ناتج عن الافراط في التفكير المنطقي ، ولقد كان في وسع الحالم ان يتفادى الوقوع في السخف لو كان يكتفي بمشاهدة ما يخطر أمامه من رؤى . لكنه يأبى الا أن يفسرها ، ويأبى منطقه الذي وجد لربط الصور غير المنسجمة الا ان يحاكي منطق العقل ، فيقع في السخف . واذا كنت أعترف أن الوظائف العقلية العليا ترتخي أثناء النوم ، وأن ملكة التفكير تلهو احيانا بتزوير التفكير العادي عندئذ ، ولو لم تشجعها على ذلك حركة الصور المفككة ، فان هذا يقال في سائر الوظائف الأخرى . واذن فلا بزوال التفكير ، ولا بانغلاق الحواس ، نستطيع أن نعرف حالة الحلم ، فلندع النظريات جانبا ، ولنتصل بالواقع .

ان على كل منا ان يقوم بتجربة حاسمة على نفسه . ان عليه ـ مادام لا يستطيع أن يحلل ذاته أثناء الحلم نفسه ـ ان يرصد حالة الخروج من النوم الى اليقظة ، ويطوقها عن كثب . انه بانتباهه الى ما هو في جرهره

عدمَ انتباه ، يقبض عندئذ ، وهو يقظ ، على الحالة النفسية للنائم . وهذا صعب ، لكنه غير مستحيل على من راض نفسه عليه في صبر . واسمحوا للمحاضر ان يروي لكم أحد هذه الاحلام ، والامور التي اعتقد انه تحقق منها حين استيقظ .

كان الحالم يحلم بأنه على منبر يخطب في جمهور فترتفع ضجة غامضة من وسط المستمعين ، وتشتد الضجة فتصبح صراخا فزئيرا فصخبا مرعبا . وعندئذ تتجاوب هذه الكلمة في كل الارجاء : « الى الباب ، الى الباب » ، على ايقاع منظم . ويستيقظ النائم فجأة . فيلاحظ ان قد كان في الحديقة المجاورة كلب ينبح ، وكانت تختلط مع كل « عو » من نباح الكلب كلمة من الجمهور « الى الباب » . تلكم هي لحظة الالتقاط . وعندئذ ترتد انا اليقظة التي ظهرت الى انا الحالم التي لم تختف بعد ، وتقول لها : لقد قبضت عليك متلبسة بالجرم . لقد أريتني جمهورا يصرخ ، وما كان ثمة الا نباح كلب . لا تحاولي أن تفري ، اني قابضة عليك ، فأسلمي الي السر : ماذا كنت تعملين ؟ فتجيب انا الاحلام : « اسمعي ، انني لم اكن اعمل شيئا . وكل ما بيننا من فرق هو أنك أنت تعملين ، وانني انا لا اعمل . هل تتخيلين أنك ، كيما تسمعي كلبا ينبح ، وكيما تفهمي أن هذا كلب ينبح ، لا تعملين شيئا ؟ ذلك خطأ جسيم . انك لتبذلين مجهودا كبيرا من حيث لا تدرين : نعمدين الى ذاكرتك كلها ، الى كل ما تجمع لك من تجارب ، وتحملينها بضغط مفاجيء على ان لا تقدم للصوت المسموع الا نقطة واحدة هي الذكرى التي تشبه هذا الاحساس اكثر من غيرها ، وتفسره خيرا مما يفسره غيرها ، فيغطى الاحساس عندئذ بذكرى . ولا بد لك ، من جهة اخرى ، ان تحصلي على التحام تام بين الاثنين ، فما يكون بينهما اي تباعد

(والا كنت في حلم) ؛ وهـذه المطابقة ، انت لا تستطيعين ان تضمنيهـا الا بالانتباه ، أو بالاحرى بتوتر واحد في الاحساس والذاكرة معا ، وشأنك في هذا كله كشأن الخائط الذي يجرب عليك لباسا : انـه يستعمـل الدبابيس ، ويشد القماش على جسمك ما امكنه ذلك . فحياتك فـي حالة اليقظة هي اذن حياة عمل ، حتى حين تحسبين أنك لا تقومين بأي عمل ، لانه لا بد لك في كل لحظة من أخذ وترك ، من انتخاب واطراح . انك تجرين انتخابا بين احساساتك ، لانك تطرحين من شعورك ألوف الاحساسات « الذاتية » التي تعود الى الظهور حين تنامين ، وتجرين انتخابا دقيقا بين ذكرياتك ، لانك تستبعدين منها كل مالا يندرج في قالب حالتك الحاضرة . فهذا الانتخاب الذي تجرينه بغير انقطاع ، هـذا التـلاؤم المتجددباستمرار ، هما الشرط الاساسي لمايسمى بالحس السليم . ولكن التلاؤم والانتخاب يجعلانك في حال من **التوتر** الدائم . ولئن كنت لا تشعرين بذلك توا ، كما لا تشعرين بضغط الجو ، فلا بد أن تنتهي أخيرا الـى التعب . ان الحس السليم لمتعب جدا . .

« لقد قلته لك منذ هنيهة : ان كل ما بيننا من فرق هو أنـك تعملين ، وانني لا اعمل . فكل ما في الامر ان هذا الجهد الذي تبذلينه أنت بغير توقف ، امتنع أنا عن بذله . أنت مرتبطة بالحياة ، وانـا منفصلة عنها ، لا شيء فيهـا يعنيني ، ولست اهتم بشيء . ما النوم الا عـدم الاهتمام(١) ، والمرء لا يعد نائما الا على قدر ما يكون غير مهتم . انظري الى

(١) ان الفكرة التي نعرضها هنا قد قطعت اشواطا منذ عرضناها في هذه المحاضرة ، ودخلت فكرة « النوم عدم اهتمام » في علم النفس . حتى لقد أوجدوا كلمة « اللا اهتمام » تسمية للحالة العامة التي يكون فيهـا شعور النائم . وقد انشأ الاستاذ كلاباريد حول هذا المفهوم نظرية شائقة جدا تذهب الى ان النوم وسيلة دفاع عن الجسم ، وغريزة حقة .

الأم التي تنام الى جانب طفلها ! قد لا تسمع أصوات الصاعقة ، ولكن زفرة من الابن توقظها . فهل تعد نائمة عما يتصل بابنها ؟ اننا لا ننام عما يظل يهمنا .

« سالتني ماذا اعمل حين احلم ، فساقول لك ماذا تعملين انت حين تكونين يقظى . انني ، يا انا اليقظة ، مجموع ماضيك ، تعمدين الي ، فما تزالين بي ضغطا حتى تحبسيني ضمن تلك الدائرة الضيقة التي ترسمينها حول عملك الحاضر . ذلك معنى ان الانسان يقظ ، انه يحيا الحياة النفسية العادية ، انه يناضل ، أنه يريد . اما الحلم فهل انت في حاجة الى ان اعلله لك ؟ ان أفسره لك ؟ انه الحالة النفسية التي تعودين اليها متى أرخيت لنفسك العنان ، متى غفلت عن التوجه الى نقطة واحدة، متى انقطعت عن الارادة . فاذا أصررت على أن يفسّر لك شيء من الاشياء، فعليك بالارادة فأسأليها ماذا تعمل أثناء اليقظة في كل لحظة ، حتى تحصل ، توا وبصورة لا شعورية تقريبا ، على توجيه كل ما تحملين في ذاتك نحو النقطة التي تعنيك ، أي عليك بسيكولوجيا اليقظة ، فوظيفتها الاساسية أن تجيبك على سؤالك . لان **اليقظة والارادة** شيء واحد بعينه » .

ذلكم ما تقوله انا الاحلام ! ولو تركناها تتكلم لقالت كثيرا من الامور ايضا . ولكن فلنسكتها ولنلخص . اين هو الفرق الاساسي بين الحلم واليقظة ؟ ونجيب على هذا السؤال بايجاز قائلين : ان الوظائف التي تشتغل في اليقظة والحلم هي نفسها في الحالين ، ولكنها مشتدة في اليقظة ، مرتخية في الحلم . ان الحلم هو الحياة النفسية كلها ، لاجهد التثبيت والتركيز . فنحن حين ننام نظل ندرك ، ونظل نتذكر ، ونظل نفكر . وقد تكون الادراكات والذكريات والاستدلالات غزيرة لدى النائم ،

لان الغزارة في ميدان الفكر لا تعني الجهد . وانما يكون الجهد حيث تكون **المطابقة الدقيقة** . فلكي يستطيع نباح كلب أن يطلق لدى مروره في الذاكرة ذكرى صخب جمهور ، ليس علينا ان نعمل شيئا . ولكن لكي يمضي باحثا في الذاكرة عن ذكرى نباح كلب مفضلا هذه الذكرى على سائر الذكريات ، ولكي يمكن أن يؤول على أنه نباح ، اي أن يدرك انه نباح بالفعل ، لا بد من جهد ايجابي . فأما النائم فليس قادرا على بذل هذا الجهد ، وهو بهذا ، بهذا وحده ، انما يتميز عن الانسان اليقظ .

ذلكم هو الفرق . وهو يتجلى في صور شتى . ولا اريد ان ادخل في التفاصيل ، وحسبي ان الفت نظركم الى نقطتين او ثلاثا فقط : عدم الاستقرار في الحلم ، والسرعة التي يمكن أن يتم بها ، وايثاره الذكريات التافهة .

أما عدم الاستقرار فتفسيره سهل . لما كان جوهر الحلم هو العبث لا احكام المطابقة بين الاحساس والذكرى ، كان الاحساس الواحد يمكن ان تنطبق عليه ذكريات شتى . لنفرض مثلا ان في ساحة البصر بقعة خضراء عليها نقط بيضاء . ان هذه البقعة تصلح مادة لذكرى مرج أخضر مع أزهار ، كما تصلح مادة لذكرى مائدة البليار وفوقها الكرات ، وتصلح لذكريات اخرى كثيرة ايضا . وكل هذه الذكريات تريد ان تحيا ثانية بالاحساس ، فتجعل تعدو وراءه جميعا . فتارة تبلغه واحدة بعد أخرى ، فيصبح المرج بليارا ونشهد تحولات عجيبة ، وتارة تبلغه جملة فيكون المرج نفسه بليارا ، وهذه استحالة قد يحاول النائم أن يزيلها ، فيجري تفكيرا يفاقم الاستحالة بدلا من أن يزيلها .

ويلوح لي أن سرعة جريان بعض الاحلام نتيجة ثانية للسبب نفسه .

ان الحلم يستطيع أن يمثل لنا في بضع ثوان سلسلة من الحوادث يشغل تحققها في اليقظة أياما بكاملها . فأنتم تعرفون ملاحظة الفريدموري(١) التي أصبحت كلاسيكية وأنا أعدها معقولة رغم ما قيل فيها في المدة الاخيرة ، لاني اطلعت في ادب الأحلام على كثير من الروايات الشبيهة بها ، ولست ارى في تسارع الصور هذا امرا عجيبا . اذ يجب ان تلاحظوا أن صور الأحلام صور بصرية في الغالب ، فالمحادثات التي يحسب الحالم انه سمعها انما يوجدها ويكملها ويوسعها بعد اليقظة في معظم الاحيان . لا بل من الممكن ان لا ترافق الصورَ البصرية في بعض الحالات الا فكرةُ المحادثة ومعناها العام . وأنتم تعرفون أن من الممكن أن نعرض على بصر المشاهد ما شئنا من الصور عددا ، دفعة واحدة ، فكيف لايكون ذلك ممكنا في عدد صغير من اللحظات . فلا عجب اذن أن يجمع الحلم في ثوان ما لو تحقق في اليقظة لاقتضى أياما كثيرة . ان الحالم يلقي على الامور نظرة سريعة ، ويعمل كما تعمل الذاكرة . ان الذكرى البصرية التي تفيد في تأويل الاحساس البصري أثناء اليقظة مضطرة لان تنطبق على الاحساس انطباقا تاما ، ولذلك فهي تتبع جريانه ، وتشغل نفس الوقت الذي يشغله ؛ أي أن الادراك المتذكر للحوادث الخارجية يستغرق نفس المدة التي تستغرقها هذه الحوادث نفسها . أما في

---

(١) كنت نائما في غرفتي وأمي ساهرة علي . فحلمت بعهد الارهاب وشهدت مشاهد قتل ، ومثلت أمام محكمة الثورة ، ورأيت روبسبير ومارا وفوكييه تانفيل ، وناقشتهم جميعا. وحوكمت وحركم علي بالموت ، وساقوني في عربة الى ساحة الثورة ، وصعدت الدكة ، وشدني الجلاد الى لوح ، وسمر اللوح ، وسقط عليّ الساطور ، وشعرت برأسي ينفصل عن جذعي ، واستيقظت اشد ما يكون امرؤ غما ، فاذا على عنقي سهم السرير الذي انفصل فجأة وسقط على عنقي كأنه سكين المقصلة . وقد أكدت أمي أن ذلك تم في لحظة واحدة . ومع ذلك كان هذا الاحساس الخارجي نقطة البدء لحلم تعاقبت فيه أشياء كثيرة.

الحلم فان الذكرى المؤولة للاحساس البصري تستعيد حريتها ، وميوعة الاحساس البصري تجعل الذكرى لا تنطبق عليه ، ولا يبقى علـى ايقاع الذاكرة المؤولة أن يتبع ايقاع الواقع ، ويكون في وسع الصور عندئـذ ان تسرع ، اذا شاءت ،سرعة هائلة كفيلم سينمائي زيدت سرعة جريانه . فلا السرعة ولا الغزارة دليل قوة في ميدان الفكر . وانما يكون الجهـد حيث يكون احكام دائم في المطابقة . فمتى كانت الذاكرة المؤولة مشتدة ، منتبهة الى الحياة ، أي خارجة من الحلم ، رأينا الحوادث الخـارجية . موقّعة السير ، بطيئة السلوك . كذلك رقاص السـاعة يقسم ارتخـاء النابض الى أقسام يوزعها على عدة أيام ، بينا يمكن أن يرتخي النـابض دفعة واحدة لو ترك حرا .

بقي علينا أن نبحث لم كان الحلم يفضل بعض الذكريات على غيرها ، في حين انها تستطيع جميعا ان تنطبق على الاحساسات الحـاضرة . الواقع أن أخيلة الحلم ليست أيسر على التفسير من اخيلة اليقظة . ومع ذلك فمن الممكن أن نرسم أبرز اتجاهاتها على الاقل . ان أحلامنا ، فـي النوم العادي ، تفضل المعاني التي مرت بنا مرور البرق ، والاشياء التي أدركناها من غير أن نثبت عليها انتباهنا . فاذا حلمنا في الليل بحوادث النهار ، حلمنا بالحوادث التافهة ، لا بالاحداث الهامة . وأنا أؤيد كـل التأييد نظرات ديلاج ، وروبرت ، وفرويد في هـذه النقطة(١) . لنفرض انني في الشارع ، وانني اسمع صوت الترامواي . ان هـذا الصوت لا

---

(١) لعله ينبغي ان نتحدث هنا عن الميول المكبوتة التي وقفت عليها مدرسة فرويـد عددا كبيرا من الدراسات . وفي الفترة التي القيت فيها هذه المحاضرة كان كتاب فرويد عن الاحلام قد ظهر ، ولكن « التحليل النفسـي » لم يكن قد وصل الى ما وصل اليـه الآن من نمو .

يخيفني لانني على الرصيف . فاذا خطرت على بالي فكرة خطر ممكن في اللحظة التي يقترب فيها مني ، بل اذا ارتددت بجسمي ارتدادا غريزيا من غير شعور بالخوف ، كان من الممكن أن احلم في الليلة التالية بأن الترامواي يدوسني . ولنفرض ايضا انني اعتني في النهار بمريض اصبح شفاؤه ميئوسا منه ، فاذا امكن أن يلمع في خاطري في لحظة من اللحظات شعاع من أمل في شفائه ، شعاع خاطف لا يكاد يدرك ، كان من الممكن ان احلم في الليل بأن المريض ابل من المرض ، أو كان الحلم بالشفاء ، على كل حال ، ارجح من الحلم بالموت او المرض . ونقول بايجاز : ان ما يعود اكثر من غيره هو ما لوحظ اقل من غيره . ولا عجب في ذلك قط . فان الأنا التي تحلم أنا ذاهلة متراخية ، والذكريات التي توافقها اكثر من غيرها هي ذكريات الذهول التي لا تحمل طابع الجهد .

تلكم هي الملاحظات التي أردت ان اعرضها لكم في موضوع الاحلام . وما هي بالملاحظات التامة . وليست تتناول من الاحلام الا تلك التي نعرفها اليوم ، تلك التي نتذكرها ، وتتصل بالنوم الخفيف ، أما حين ننام نوما عميقا ، فلعلنا نحلم احلاما من نوع آخر ، الا أنه لا يبقى منها شيء حين نصحو . وأنا أميل الى الاعتقاد ــ لاسباب نظرية بالدرجة الاولى وبالتالي فرضية ــ اننا نشهد فيها ماضينا على نطاق اوسع ، وفي تفاصيل أدق . وينبغي لعلم النفس ان يصب جهده على هذا النوم العميق ، لا ليدرس فيه بنية الذاكرة اللاشعورية وعملها فحسب ، بل ليسبر ايضا تلك الحوادث الخفية التي ترجع الى « البحوث الروحية » . وما أحب أن اجازف الآن في هذا الميدان . ولكن لا يسعني مع ذلك الا ان اعلق اهمية كبيرة على الملاحظات التي تجمعها « جمعية البحث الروحي » في نشاط

دائب . ان المهمة الاساسية الملقاة على عاتق علم النفس في هذا القرن الذي يبدا هي سبر اللاشعور ، والبحث في باطن الفكر بمناهج مناسبة . ولا ريب عندي أن ثمة مكتشفات كثيرة تنتظر هذه الجمعية ، مكتشفات لا تقل خطرا عن مكتشفات علوم الفيزياء والعلوم الطبيعية في القرون التي خلت ، او ذلك على الاقل ما ارجوه لها ، وتلك هي الأمنية التي اتمناها لهـا في ختام هذه المحاضرة .

- ٥ -

ذكرى الحاضر والتعرف الكاذب (١)

ان الوهم الذي سنلقي عليه الآن بضع لمحات نظرية أمر معروف جداً: يتفق لامرىء، بغتة، وهو يرى مشهداً، أو يشترك في حديث، أن يعتقد أنه رأى من قبلُ مايرى، وسمع من قبل ما يسمع، ولفظ من قبل العبارات التي يلفظ، وانه كان يومئذ في نفس المكان، على نفس الأوضاع، يشعر ويدرك ويفكر ويريد على نفس النحو: أي يعيش مرة ثانية بضع لحظات من حياته الماضية بأدق تفاصيلها. ويكون الوهم في بعض الأحيان من الكمال بحيث يخيل الى المرء في كل لحظة أثناءه انه على وشك أن يتنبأ بما سيقع، وكيف لا يعرفه مقدما مادام يُحس أنه سيكون عما قليل عارفا له من قبل! وليس نادرا أن يرى العالمَ عندئذ في صورة خاصة، كأنه يراه في حلم؛ ويصبح المرء غريبا عن نفسه، ويوشك أن تزدوج شخصيته؛ فيقف من أقواله وأعماله موقف المشاهد. ان هذا الوهم الأخير، اذا ذهب الى اقصاه وأصبح «تفككا في الشخصية»(٢) قد يكون ناتجاً عن غير التعرف الكاذب. ولكنه ينتج عن التعرف الكاذب ايضا. هذا الى أن هذه الأعراض تكون قوية وتكون ضعيفة. وبدلا من أن يرتسم الوهم في صورته الكاملة، نراه في معظم الأحيان على حالة مخطط.

---

(١) ظهرت هذه الدراسة في «المجلة الفلسفية»، كانون الاول (ديسمبر) ١٩٠٨

(٢) أوجد هذه الكلمة دوجا «حالة تفكك في الشخصية»، المجلة الفلسفية، المجلد ٤٥، عام ١٨٩٨.

ولكن ، سواء أكان مخططاً أم رسما كاملا ، فان له هيئته الاصيلة على كل حال .

وبين أيدينا كثير من الملاحظات عن التعرف الكاذب ، وهي تتشابه تشابهاً بارزاً ، حتى انها مصوغة في عبارات واحدة في كثير من الأحيان. ومن بينها هذه الملاحظة الذاتية التي تفضل أديب بارع في دراسة نفسه ، فكتبها لنا وهو يعتقد أنه الوحيد الذي يعاني التعرف الكاذب ، لأنه لم يسمع به من قبل . ويتألف وصفه من عشر جمل نكاد نقرؤها هي نفسها في كافة الملاحظات التي نشرت قبل ذلك . وقد هنأنا انفسنا في اول الأمر على أننا وقعنا فيها على تعبير جديد على الاقل ، اذ قال صاحبها : ان مايسود هذه الحادثة هو احساس « بضرورة لا مناص منها » حتى لكأنه ليس في العالم أية قوة تستطيع أن تحول دون ما سيأتي من اقوال وأفعال . ولكننا ماكدنا نعود الى قراءة الملاحظات التي جمعها مسيو برنار لوروا(۱) حتى وقعنا في احداها على هذا التعبير نفسه اذ يقول صاحبها : « كنت اشهد أعمالي ، وكانت ضرورية لا مناص منها » . فليت شعري هل ثمة وهم يعادل هذا الوهم في ثبات معالمه على هذا النحو الواضح !

ولا يجب أن نشمل بالتعرف الكاذب بعض الأوهام التي تشبهه ببعض السمات ، لكنها تختلف عنه في مظهرها العام . فقد وصف مسيو آرنو في عام ۱۸۹٦ حالة ملحوظة كان يدرسها منذ ثلاث سنين ، فقال : كان الشخص خلال هذه السنين الثلاث يعاني وهم التعرف الكاذب ، أو **يعتقد أنه يعانيه** ، فكان يخيل اليه انه يعيش حياته كلها مرة ثانية(۲) . وليست

---

(۱) « وهم التعرف الكاذب » ، باريس ۱۸۹۸ ، ص ۱۷٦ .

(۲) آرنو ، « حالة وهم : المرئي من قبل » ، الحوليات الطبية النفسية ، السلسلة ۸ ، مج ۳ ، ۱۸۹٦ ، ص ٤٥٥ – ٤٧٠ .

هذه الحالة بالوحيدة . ففي اعتقادنا انه يجب نقريبها من حالة سابقة درسها بيك(١) ومن ملاحظة لا حظها كربلن(٢) وكذلك من ملاحظة فوريل(٣) . واذا قرانا هذه الملاحظات شعرنا بأنها تتحدث عن شيء يختلف عن التعرف الكاذب ، فليس الأمر فيها امرَ شعور مباغت قصير يدهش بغرابته ، حتى ان الشخص يرى ان مايشعر به أمر عادي سليم ، بل انه ليحتاج أحيانا الى هذا الشعور . فيسعى اليه اذا اعوزه ، ويظنه عدا ذلك اكثر استمرارا مما هو في الواقع . واذا أنعمنا النظر في هذه الملاحظات اكتشفنا وجود اختلافات اخرى عميقة غاية العمق . فالذكرى الوهمية في التعرف الكاذب لا تكون ابدا محدودة في نقطة من الماضي ، بل تشغل ماضيا غير معين ، تشغل الماضي على وجه العموم . اما هنا فان الأشخاص يروون لك تجاربهم السابقة المزعومة بتواريخ محدودة في معظم الأحيان . فهم فريسة وهم ذاكري حقيقي . ويجب أن نلاحظ الى ذلك ، أن أولئك جميعاً ذوو لوثه ، فالشخص الذي تحدث عنه بيك ، واولئك الذين تحدث عنهم فوريل وآرنو قد تملكتهم افكار الاضطهاد الهذيانية ، والشخص الذي تحدث عنه كربلن شخص موسوس ، موهوم السمع والبصر . ولعل من الواجب أن نقرب اختلال هؤلاء العقلي من الاختلال الذي وصفه كوريا تحت اسم « بارامنزيا التكرار » ، والذي اسماه بيك نفسه ، في بحث احدث ، باسم « شكل جديد من البارامنزيا(٥) فالشخص في هذا المرض يتوهم أنه

---

(١) « مجلة الطب العقلي » ، مج ١٨٧٦ ، ص ٥٦٨ — ٥٧٤ .

(٢) « مجلة الطب العقلي » ، مج ١٨ ، ١٨٨٧ ، ص ٤٢٨ .

(٣) فوريل ، « الذاكرة وامراضها » ، زوريخ ، ١٨٨٥ ، ص ٤٤ — ٤٥ ،.

(٤) « مجلة الامراض العصبية والعقلية » ، ١٩٠٤ ، مج ٢١ ، ص ٥٧٧ — ٥٨٧ و ٦٢٩ — ٦٥٦ .

(٥) « حولية الطب العقلي والعصبي » مج ١٥ ، ١٩٠١ ، ص — ٣٥ .

عاش حياته الحالية من قبل عدة مرات . وهذا هو بعينه الوهم الذي كان يتوهمه مريض آرنو .

وهناك مسألة ادق من هذه اثارتها دراسات بيير جانيه في الوهن النفسي[1] يرى جانيه ، خلافا لمعظم المؤلفين، ان التعرف الكاذب حالة مرضية واضحة، نادرة الى حد ما ، غامضة وغير متميزة على اي حال ، وأن من التسرع الشديد أن نعتبره وهما خاصا بالذاكرة ، وان المسألة في الواقع مسألة اختلال أعم ، تضعف فيه لدى المريض « وظيفة الواقع » ، فلا يقوى على ان يحيط بالراهن احاطة كاملة ، ولا يستطيع ان يقول على وجه الدقة اهذا من الحاضر أم من الماضي أم من المستقبل ايضا ، وانما يقرر انه من الماضي بتأثير الأسئلة التي تلقى عليه . اما أن الوهن النفسي الذي تعمق جانيه دراسته كثيرا ، تربة يمكن أن تنبت فيها طائفة من الامراض ، من بينها التعرف الكاذب ، فليس من ينكر عليه ذلك . بل لن ننكر أيضاً صفة الوهن النفسي الذي يتصف به التعرف الكاذب . ولكن لا شيء يبرهن على ان هذه الظاهرة حين تكون واضحة كاملة ، منحلة بوضوح الى ادراك وذكرى ، وحين تقع لأناس ليس فيهم اي مرض آخر ، لا شيء يبرهن على أن لها نفس البنية الداخلية لتلك التي ترتسم في صورة غامضة، على حالة اتجاه أو امكان لا اكثر ، لدى اشخاص تتجلى فيهم طائفة من أعراض الوهن النفسي . ولنفرض في الواقع أن التعرف الكاذب ، بالمعنى الأصلي للكلمة — وهو دائما اضطراب عارض لاخطر له — وسيلة ابتدعتها الطبيعة حتى تحصر في نقطة معينة ، وتقصر على بضع لحظات ، وتجعل

---

(1) بيير جانيه ، « امراض الحصار والوهن النفسي » ، ١٩٠٣ ، مج ١ ، ص ٢٨٧ وما يليها . راجع « في موضوع المرئي من قبل » ، مجلة علم النفس ، مج ٢ ، ١٩٠٥ ، ص ١٢٩ — ١٦٦ .

سهلَ الشفاء ، عجزاً لو اصاب مجموع الحياةُ النفسية لكان هو الوهن النفسي . اذا تصورنا ذلك وجب ان نتوقع لهذا التركيز في نقطة واحدة ان يهب للحالة النفسية الناتجة من الدقة والتعقد والفردية بوجه خاص ، ما ليس لها عند المرضى بالوهن النفسي عامة ، ان يهب لها من ذلك مايقلب العجز الأساسي المصابة به الى تعرف كاذب ، او الى اية ظاهرة أخرى مرضية أو غير عادية . وهكذا يكون لهذا الوهم وجود نفسي متميز ، خلافا لما هو الامر عند المرضى بالوهن النفسي . واذا كنا ، من جهة اخرى، لانرفض شيئاً مما يقال لنا عن هذا الوهم لدى المرضى بالوهنْ النفسي ، فان ذلك لا يمنع من أن نتساءل : لماذا وكيف كان الشعور بـ « المرئي من قبل » ــ وهو كثير فيما نعتقد ــ يظهر على وجه اخص في الحالاتالتي يقررون فيها تقريرا واضحاً وجود ادراك حاضر وادراك ماض هو هذا الادراك الحاضر عينه . ولا يجب ان ننسى أن كثيرا ممن درسوا التعرف الكاذب (مثل جنسن ، كريبلن ، بوناتيللي ، ساندر ، آنجل وغيرهم) كانوا يعانونه هم انفسهم . فلم يقتصروا على جمع ملاحظات ، بل سجلوا ماكانوا يشعرون به تسجيل العالم المحترف . وقد اتفق هؤلاء جميعاً على وصف الحادثة كانها استئناف واضح للماضي ، كأنها حادثة ثنائية ــ ادراك من جهة ، وذكرى من جهة اخرى ــ لا حادثة ذات وجه واحد ، لا حالة يبدو فيها الواقع في الفضاء فحسب ، منفصلاً عن الزمان ، ذكرى أو ادراكاً على السواء . وهكذا فاننا بدون أن نضحي بشيء مما أطلعنا عليه بيير جانيه بصدد المرضى بالوهن النفسي ، ينبغي أن نبحث عن تفسير خاص لظاهرة التعرف الكاذب بالمعنى الأصلي للكلمة(١).

(١) يجب أن نلاحظ أن معظم المؤلفين يصدون التعرف الكاذب وهما كثير الشيوع : فيجان يعتقد أن كل الناس يعانونه ، وكريبلن يرى انه ظاهرة طبيعية عادية ، وجنسن يدعي أنه لا يكاد يوجد شخص ينتبه الى ذاته الا وقد عرف هذا الوهم .

فأين نجد هذا التفسير ؟

قد يمكن القول ، لأول وهلة ، بأن التعرف الكاذب ينشأ عن التوحيد بين الادراك الحالي وبين ادراك سابق يشبهه فعلا بمضموله ، أو يشبهه بلونه العاطفي على أقل تقدير . وهـذا ماذهب اليه عدد من المؤلفين . فبعضهم أرجع الادراك السابق الى اليقظة (ساندر(١) ، هوفدنج(٢) ، لو لوران(٣) ، بوردون(٤) ، بيلوجو(٥)) ، وبعضهم ارجعه الى الحلم (جيمس سللي (٦) ، لابي(٧) ، وغيرهما) ، وقال جراسه(٨) : سواء أرددناه الى الحلم ام الى اليقظة ، فهو راجع **الى اللاشعور** على اي حال . وهكذا يرى هؤلاء المؤلفون ان ثمة تذكراً غامضا او ناقصاً لذكرى حقيقية ، سواء أكانت ذكرى شيء رأيناه أم ذكرى شيء تخيلناه(٩) .

ويمكن أن ُيقبل هذا الرأي ضمن الحدود التي يحصره فيها كثير من

---

(١) « مجلة الطب العقلي » ، مج ٤ ، ١٨٧٤ . ص ٢٤٤ — ٢٥٣ .

(٢) هوفدنج ، « علم النفس » ، ص ١٦٦ — ١٦٧ .

(٣) لو لوران ، « في البارامنزيا » ، المجلة الفلسفية ، مج ٢٧ ، ١٨٩٤ ، ص ٢٠٨ — ٢١٠ .

(٤) بوردون ، « في تعرف حوادث جديدة » ، المجلة الفلسفية ، مج ٣٦ ، ١٨٩٣ ، ص ٦٢٩ — ٦٣١ . وليس هذا على كل حال الا جزءا من رأس مسيو بوردون .

(٥) بيلوجو ، « حالة بارامنزيا » ، المجلة الفلسفية ، مج ٦٤ ، ١٩٠٧ ، ص ٢٨٢ — ٢٨٤ . ويميز بيلوجو من جهة اخرى بين نوعين من هذا الاختلال .

(٦) ج سولى « أوهام الحواس والفكر » ، ص ١٩٨ .

(٧) لا بي ، « مذكرةعن البارانزيا » ، المجلة الفلسفية ، مج ٢٧ ، ١٨٩٤ ، ص ٢٥١—٢٥٢.

(٨) جراسيه ، « الاحساس بالمرئي من قبل » مجلة علم النفس ، كانون الثاني ١٩٠٤ ، ص ١٧ — ٢٧ .

(٩) ان فكرة التشابه في اللون الانفعالي ترجع خاصة الى بواراك ، المجلة الفلسفية ، ١٨٧٦ ، مج ١ ، ص ٤٣١ .

المؤلفين الذين يرونه (١) . فهو ينطبق ، في الواقع ، على ظاهرة تشبه التعرف الكاذب من بعض الجوانب . فقد اتفق لكل منا أن تساءل لدى رؤيته مشهداً جديداً : ترى الم ار هذا من قبل ؟ حتى اذا فكر تبين له أنه قد شهد ذات يوم شيئاً مشابها يشترك مع التجربة الحالية ببعض السمات . الا ان هذه الظاهرة تختلف عن ظاهرة التعرف الكاذب كل الاختلاف . فان التجربتين تبدوان في التعرف الكاذب تجربة واحدة تماما ، ونشعر اثناء ذلك بأننا لا نستطيع ، مهما فكرنا ، أن نرد هذه الوحدة إلى تشابه غامض ، لاننا لسنا بازاء شيء « رأيناه من قبل » بل « عشناه من قبل » أيضا. فنحن نحسب أننا نستأنف استئنافا كاملا دقيقة او بضع دقائق من حياتنا الماضية بكامل مضمونها التصوري والانفعالي والعملي . وقد ذكر كربلن ، الذي الح على هذا الفرق الاول ، فرقا آخر ايضا . فقال ان وهم التعرف الكاذب ينصب على الشخص فورا ، ويغادره فوراً كذلك ، مخلفاً وراءه شعوراً بحلم . ولا نرى شيئا من هذا في ذلك الخلط ، البطيء بعض البطء ، بين تجربة حالية وبين تجربة ماضية تشبهها . اضف الى ذلك (ولعل هذا هو الأمر الجوهري) أن هذا الخلط خطأ كغيره من الأخطاء ، اي ظاهرة ميدانها العقل وحده . على حين أن التعرف الكاذب يهز الشخصية بكاملها ، فيعني العاطفة والارادة كما يعني العقل. والشخص الذي يعانيه يتملكه انفعال من نوع خاص، فيشعر كأنه اصبح غريباً عن نفسه ، وكأنه « صار آلة » . اننا هنا بصدد وهم يضم

(١) ان ريبو ووليم جيمس اللذين فكرا في تفسير من هذا النوع حرصا على أن يضيفا اليه انهما لا يقترحانه الا بالنسبة الى عدد من الحالات (ريبو ، أمراض الذاكرة ١٨٨١ ص ١٥٠ ؛ وليم جيمس ، مبادىء علم النفس ١٨٩٠ ، مج ١ ، ص ٦٧٥ ، الهامش) .

عناصر متعددة وينظمها في اثر واحدبسيط ذي فردية نفسية حقيقية(١).

فما مركز هذا الوهم ؟ أهو تصور؟ أمهو انفعال ؟ أم هو حالة ارادية ؟

فأما الرأي الأول فهو رأي النظريات التي تفسر التعرف الكاذببصورة تنشأ اثناء الادراك أو قبله بقليل ثم ما تلبث ان تنقذف الى الماضي : ولكي يعللوا هذه الصورة افترضوا أولا أن الدماغ مزدوج ، وانه يولد في الوقت الواحد اداركين اثنين ، قد يتخلف أحدهما عن الآخر في بعض الحالات ، فنحسه ذكرى لفرط ضعفه (فيجان(٢) ، جنسن (٣) . وقد تحدث فوييه(٤) أيضا عن « فقدان التساير والمعية في المراكز العصبية » ، الذي ينشأ عنه « ازدواج في الادراك » وقال ان هذا ظاهرة مرضية من صدى وتكرار داخلي . الا أن علم النفس يحاول اليوم أن يستغني عن هذه المخططات التشريحية ، وقد أهمل فرض الثنائية الدماغية اهمالا تاما . ويبقى اذن أن تكون الصورة الثانية ناشئة عن الادراك نفسه . وهذا رأي انجل الذي يرى انه يجب التمييز ، في كل ادراك ، بين جانبين : أولهما الانطباع الخام الذي يسقط على الشعور ، وثانيهما ادراك الفكر لهذا الانطباع . وهذان الأمران يتمان في العادة معا ، ويغشى أحدهما الآخر ، الا انه قد يتخلف الثاني قليلا ، فيتبع ذلك ازدواج في الصورة يسبب التعرف الكاذب(٥) . وقد رأى بيرون مثل هذا الراي(٦) . وقال

---

(١) ان فرضية جرامسه التي ترى أن التجربة الاولى مسجلة في اللاشعور قد تفلت من الاعتراضين الاخيرين ، ولكنها لا تنجو من الاعتراض الاول .

(٢) فيجان ، « نظرة جديدة الى الجنون : ازدواج العقل » ، لندن ، ١٨٨٤ ، ص ٨٥ .

(٣) « المجلة العامة للطب العقلي » ، مج ٢٥ ، ١٨٦٨ ، ص ٤٨ — ٦٣ .

(٤) فوييه ، « الذاكرة وتعرف الذكريات » ، مجلة العالمين ، ١٨٨٥ ، مج ٧٠ ص ١٥٤ .

(٥) « مجلة الطب العقلي » ، مج ٨ ، ١٨٧٨ ، ص ٥٧ — ٦٤ .

(٦) بيرون ، « أمراض البارامنزيا » ، المجلة الفلسفية ، مج ٣٦ ، ١٨٩٣ ، ص ٤٨٥—٤٩٧

لالاند(١) وتبعه في ذلك آرنو (٢) : ان المشهد يمكن أن يحدث فينا انطباعاً أول ، آنيا ، لانكاد نشعر به ، ثم يعقب ذلك ذهول يدوم بضع ثوان ، وبعد ذلك يتم الادراك العادي ، فاذا عاد الينا الانطباع الأول في هذه اللحظة الأخيرة ، كان لنا بمثابة ذكرى غامضة غير معينة في الزمان ، فوقعنا في التعرف الكاذب . وعرض ميرز تأويلا لا يقل عن هذا براعة ، وهو قائم على التفريق بين الانا الشاعرة والأنا المقيمة «تحت عتبة الشعور» ، فقال : ان الانا الأولى لا تتلقى من المشهد الذي تشهده الا انطباعاً اجماليا ، تتأخر تفصيلاته دائما عن تفصيلات المنبه الخارجي ؛ وتكون الأنا الثانية أثناء ذلك قد أخذت تلتقط صور هذه التفصيلات على الفور . فهذه الأنا الأخيرة تسبق الشعور اذن ، فاذا ظهرت له فجأة ، كانت تقدم ذكرى ما هو مشغول بادراكه (٣) . وقد وقف لومتر موقفاً وسطاً بين موقف لالاند وموقف ميرز(٤) . وكان دوجا قد قال قبل ميرز بفرضية ازدواج في الشخصية(٥) . واخيراً فان ريبو ، منذ زمان طويل ، قد دعم الراي القائل بوجود صورتين ، اذ افترض نوعاً من التوهم يعقب الادراك ،

(١) لالاند ، « في أمراض البارامنزيا » ، المجلة الفلسفية ، مج ٥٤ ، ١٩٠٢ ، ص ١٦٠ – ١٦٣ .

(٢) آرنو ، « حالة وهم : المرئي من قبل » أو « ذاكرة كاذبة » ، الحوليات الطبية النفسية ، السلسلة ٨ ، مج ٣ ، ١٨٩٦ ، ص ٤٥٥ .

(٣) ميرز ، « الأنا تحت الشعورية » ، جمعية البحوث الروحية ، مج ١١ ، ١٨٩٥ ، ص ٣٤٣ .

(٤) لومتر ، « في ظاهرات البارامنزيا » ، سجلات علم النفس ، مج ٣ ، ١٩٠٣ ص ١٠١ – ١١٠ .

(٥) دوجا ، « في الذاكرة الكاذبة » ، المجلة الفلسفية ، مج ٣٧ ، ١٨٩٤ ص ٣٤–٣٥ .

ويكون أقوى منه ، فيقـذف الوهم بالادراك الى وراء ، ويدعـه كابيـاً كالذكريات(١) .

لانستطيع أن نتعمق فحص كل واحدة من هذه النظريات التعمق الذي تقتضيه . ونكتفي بأن نقول اننا نسلم بمبدئها ، ونؤمن بأن التعرف الكاذ بيقتضي ، بالفعل ، وجود صورتين في الشعور احداهما نسخة عن الأخرى . غير أن الصعوبة الكبرى في راينا هي ان نعرف ، في وقت واحد ، لماذا تقذف احدى الصورتين في الماضي ، ولماذا يستمر الوهم . انكم حين تفترضون الصورة المقذوفة في الماضي سابقـة على الصورة المحدودة في الحاضر ، وتعدونها ادراكا أول أقل شدة او أقل انتباهاً أو أقل شعوراً من الادراك الحاضر ، فانكم تحاولون حقاً ان تفهمونا لم تتخذ الصورة شكل ذكرى ، ولكنا لن نكون عندئذ الا بصدد ذكرى لحظة معينة من الادراك . والوهم على هذا الاساس لن يستمر ولن يتجدد خلال الادراك كله . أما اذا قلتم ان الصورتين تتكونان معاً ، امكننا أن نفهم عنـدئذ استمرار الوهم ، ولكن انقذاف احدى الصورتين الى الماضي يبقى عندئذ بدون تفسير . هذا الى انه من المشكوك فيه ان تكون أية فرضية من هاتين الفرضيتين ، حتى الأولى منهما ، قادرة على أن تفسر فعلا هذا الانقذاف ، ومن المشكوك فيه أيضا أن يكون ضعف الادراك أو كونه لا شعورياً كافياً لابرازه في صورة ذكرى . ومهما يكن من امر فان النظرية التي تتناول مسألة التعرف الكاذب لا بد أن يتحقق فيها هذا الشرطان اللذان ذكرناهما ، وفي اعتقادنا أن هذين الشرطين لن يجتمعا مالم نتعمق طبيعة التعرف العادي من وجهة النظر النفسية المحضة .

---

(١) ريبو ، « امراض الذاكرة » ، ص ١٥٢ .

هل ننجو من الصعوبة بانكار ثنائية الصور ، والقول بأن ثمة احساسا ذهنيا « بالمرئي من قبل » ، ينضاف في بعض الأحيان الى ادراكنا للحاضر ، فيوهمنا باستئناف الماضي ؟ تلكم هي في الواقع الفكرة التي قال بها لوروا في كتاب مشهور له(١) . ونحن على أتم الاستعداد لأن نوافقه على ان تعرف الحاضر يتم في معظم الاحيان بدون اي تذكر للماضي . وقد بينا ، نحن انفسنا ، ان « الفة » أشياء التجربة اليومية راجعة الى ان الاستجابات التي تحض عليها آلية ، لا الى وجود « الذكرى الصورة » التي تأتي فتشفع « الصورة الادراك »(٢) . ولكن هذا الاحساس « بالألفة » هو غير الاحساس الذي يتدخل في التعرف الكاذب . حتى لقد حرص برنار لوروا نفسه على ان يفرق بين الاثنين(٣) . يبقى اذن أن يكون الاحساس الذي يتحدث عنه برنار لوروا هو ذلك الاحساس الذي نحسه اذ نقابل شخصاً في الشارع فنقول لانفسنا : لا بد اننا صادفنا هذا الشخص من قبل . ولكن يجب أن نلاحظ اولا أن هذا الاحساس الاخير مرتبط ولا شك بذكرى حقيقية ، هي ذكرى الشخص نفسه ، أو ذكرى شخص آخر يشبهه . ولعله ليس الا الشعور الغامض الدارس بهذه الذكرى ، مضافا اليه ما نبذل لايقاظها من جهد ناشيء وعاجز . ويجب أن نلاحظ ثانياً اننا نقول في مثل هذه الحالة : « لقد رأيت هذا الشخص في موضع ما » ولا نقول : « لقد رأيت هذا الشخص هنا ، في هذه الظروف نفسها ، في لحظة من حياتي لا تتميز عن اللحظة

---

(١) برنار لورا ، « وهم التعرف الكاذب » ، باريس ١٨٩٨

ان قراءة هذا الكتاب الذي يضم عددا من الملاحظات التي لم تنشر ضرورية لكل من يريد أن يكون فكرة واضحة عن التعرف الكاذب . وقد أخذت الانسة ج. توبولوفسكا بالنتائج التي انتهى اليها لوروا في أطروحتها الطبية « أوهام زمن الاحلام » باريس ١٩٠٠.

(٢) « المادة والذاكرة » ، باريز ١٨٩٦ ، ص ٩٣ وما يليها .

(٣) المرجع المذكور ، ص ٢٤ .

الحاضرة » . فاذا فرضنا اذن ان التعرف الكاذب راجع الى احساس او عاطفة ، فان هذا الاحساس فريد في نوعه ، ولا مكن ان يكون احساس التعرف العادي يطوِّف في النفس ويضل سبيله . وما دام فريداً في نوعه ، فلا بد انه راجع الى اسباب خاصة يجب تحديدها .

يبقى اخيراً ان يبحث عن أصل هذه الظاهرة في نطاق العمل ، لا في نطاق العاطفة ، ولا في نطاق التصور . وذلكم هو في الواقع اتجاه احدث النظريات في التعرف الكاذب . وقد أشرنا قديماً ، منذ سنين كثيرة ، الى ضرورة تمييز درجات مختلفة في توتر الحياة النفسية ، وقلنا ان النفس يزداد توازنها بنسبة ما يزداد اتجاهها الى العمل ، ويزداد ترنحها بنسبة ما تزداد ارتخاء كما لو كانت تحلم ، وان بين هذين المستويين الاقصيين ، مستوى العمل ومستوى الحلم ، مستويات وسيطة ، هي درجات هابطة من « الانتباه الى الحياة » والتلاؤم مع الواقع(1) . وقد قبلت آراؤنا يومئذ في شيء من التحفظ ، وحكم عليها بعضهم بأنها آراء غريبة مفارقة ، لانها كانت ، في الواقع ، تصطدم بنظريات قبلها الناس ، اعني كانت تصطدم بالمفهوم الذري للحياة النفسية . ولكن علم النفس أصبح يقترب منهاشيئاً بعدشيء، ولا سيما منذ توصل بيير جانيه ، من جهته ، وبطرق اخرى ، الى نتائج تتفق مع نتائجنا كل الاتفاق . ولذلك أخذوا يبحثون عن أصل التعرف الكاذب في نوع من الهبوط في التوتر النفسي . فأما بيير جانيه فرأى ان الهبوط يسبب الظاهرة مباشرة ، وذلك بانقاصه الجهد التركيبي الذي يصاحب الادراك العادي ، فيأخذ

(1) « المادة والذاكرة » ، باريس ١٨٩٦ ، ص ١٨٤ ــ ١٩٥ .

الادراك العادي عندئذ شكل ذكرى غامضة ، أو شكل حلم(١) ، وأن ليس ههنا الا مظهر من مظاهر « الشعور بعدم التمام » ، هذا الشعور الذي درسه بيير جانيه دراسة أصيلة : فالشخص يشعر بأن الشيء غير واقعي تماما ، وبالتالي غير حالي تماما ، فتراه يحتار لا يدري أهو بازاء حاضر ، ام ماض ، أم مستقبل أيضا . وقد اخذ ليون كندبرج بهذه الفكرة القائلة بنقصان الجهد التركيبي ، ووسعها(٢) ، وحاول هيمانس من جهة اخرى أن يبين كيف أن « هبوط الطاقة النفسية » يمكن أن يبدل وجه محيطنا المعتاد ، ويخلع على ما يجري في هذا المحيط صورة « المرئي من قبل » . قال : « اننا حين لا نرجّع الا ترجيعاً خافتاً صدى الترابطات التي يوقظها فينا المحيط باطراد ، يحصل نفس ما يحصل في الحالات التي نرى فيها من جديد ، بعد سنين عديدة ، أماكنَ وأشياء رأيناها من قبل ، ونسمع فيها من جديد الحاناً سمعناها من قبل لكننا نسيناها منذ زمان طويل . فلما كنا قد تعودنا في هذه الحالات ان نفسر ضعف اندفاعة الترابطات بأنها علامة تجارب سابقة تتصل بنفس اشياء اللحظة الحاضرة ، لذلك كنا في الحالات الاخرى أيضاً ، أي حين لا يطلق فينا المحيط المعتاد ، لنقص في قوتنا النفسية ، الا صدى ضئيلا ، نشعر أن هذا المحيط تكرار دقيق لحوادث شخصية ، ولظروف مستمدة من قرارة ماض غائم »(٣) واخيراً ، في دراسة عميقة تنطوي في صورة ملاحظة ذاتية على تحليل

---

(١) جانيه ، « أمراض الحصار والوهن النفسي » ، مج ١ ، باريس ١٩٠٣ ، ص ٢٨٧ وما يليها . راجع « في موضوع المرئي من قبل » ، مجلة علم النفس ، مج ٢ ، ١٩٠٥ ، ص ٢٨٩ – ٣٠٧ .

(٢) ليون كندبرج ، « الشعور بالمرئي من قبل ووهم التعرف الكاذب » ، مجلة الطب العقلي ، ١٩٠٣ ، ص ١٣٩ – ١٦٦ .

(٣) المجلة الفلسفية ، مج ٣٧ ، ١٩٠٤ ، ص ٣٢١ – ٣٤٣ .

من أعمق التحليلات التي ظهرت بصدد التعرف الكاذب ، فسّر درومار ، وآبيس هذه الظاهرة بنقص في « الاشتداد الانتباهي » يؤدي الى انقطاع بين « الحياة النفسية العليا » « والحياة النفسية الدنيا » . فالاولى اذ تعمل عندئذ بدون معونة الثانية ، تدرك الشيء ادراكا آليا ، والثانية تنصرف بكاملها الى تأمل الصورة التي التقطتها الاولى بدلا من أن تنظر الى الشيء ذاته(١) .

ونقول في هذين الرأيين ما قلناه فيما سبقهما من آراء ، من اننا نسلم بمبدئهما . فالواقع ان هبوط الحياة النفسية بوجه عام هو الاصل الاول للتعرف الكاذب . ولكن النقطة الصعبة هي ان نحدد هذه الصورة الخاصة التي يتخذها عدم الانتباه الى الحياة ، وان نعرف أيضا لماذا كانت تجعلنا نحسب الحاضر تكرارا للماضي . حقا ان مجرد الارتخاء في الجهد التركيبي الذي يقتضيه الادراك يخلع على الواقع مظهر الحلم ، ولكن لماذا يظهر هذا الحلم كأنه تكرار تام لدقيقة عشناها من قبل ؟ هب « الحياة النفسية العليا » تضيف انتباهها الى ذلك الادراك غير المنتبه . ان ما سيحصل حينذاك هو اننا سنكون بازاء ذكرى متأملة في انتباه ، لا بازاء ادراك مشفوع بذكرى . هذا وان كل ما يمكن ان يفعله الكسل الذي يصيب الذاكرة الترابطية ، كالكسل الذي افترضه هيمانس، هو ان يجعل تعرف المحيط شاقا . وشتان بين مألوف يصعب تعرفه ،

---

(١) درومار وآبيس ، « بحث نظري في الوهم المسمى بالتعرف الكاذب » مجلة علم النفس ، مج ٢ ، ١٩٠٤ ، ص ٢١٦ ــ ٢٢٨ .

(٢) ويهبوط في الشدة الحيانية فسروا كذلك « تفكك الشخصية » . انظر في هذا الموضوع مقالة دوجا ، « حالة تفكك في الشخصية » ، المجلة الفلسفية ، مج ٤٥ ، ١٨٩٨ ، ص ٥٠٠ ــ ٥٠٧

وبين ذكرى تجزبة سابقة محدودة ، مماثلة للتجربة الحالية من كل النقاط . والخلاصة يبدو انه لا بد ان نمزج هذا المذهب الاخير في التعليل بالمذهب الاول ، وان نسلم بان التعرف الكاذب يرجع في الوقت نفسه الى نقصان في التوتر النفسي والى ازدواج في الصورة ، وان نبحث بعد ذلك عما يجب ان يكون هذا النقصان حتى ينتج الازدواج ، وعما يجب ان يكون هذا الازدواج اذا كان تعبيرا عن نقصان فحسب . على اننا لن نحاول ان نقرب الطريقتين احداهما من الاخرى تقريبا مصطنعا . وفي اعتقادنا ان التقريب يتم من تلقاء ذاته اذا نحن تعمقنا آلية الذاكرة في الاتجاهين المشار اليهما .

ولكننا نريد أولا ان نورد هذه الملاحظة بصدد الوقائع النفسية المرضية او غير السوية ، فنقول : ان بين هذه الوقائع ما يرجع ، بداهة ، الى فقر في الحياة السوية . وهذا هو شأن امراض فقدان الاحساس او الذاكرة او الكلمات او الحركة ، اي شأن كل الحالات التي تتميز بزوال بعض الاحساسات ، أو بعض الذكريات ، أو بعض الحركات . وما علينا لتعريف هذه الحالات الا ان نشير الى ما زال فيها من الشعور . فقوامها اذن **زوال** : وكل الناس يعدونها نقصا نفسيا .

وهناك ، على عكس ذلك ، حالات مرضية أو غير سوية يظهر انها تنضاف الى الحياة السليمة ، وتغنيها بدلا من ان تنقصها . فالهذيان والتوهم والفكرة الثابتة ، كل اولئك حوادث ايجابية ، تكون بوجود شيء ما لا بزواله . فهي تدخل الى النفس طرائق جديدة في التفكير والشعور . ولكي نعرفها يجب ان ننظر اليها فيما هي وفيما اتت به ، لا فيما ليس هي وفيما ازالته . واذا كان معظم امراض الجنون العقلي من هذه الزمرة الاخيرة ، فكذلك شأن كثير من الحالات النفسية غير السوية والغريبة ،

ومن بينها التعرف الكاذب . وسنرى ان التعرف الكاذب ذو مظهر قائم بذاته ليس مظهر التعرف الصادق .

ومع ذلك فقد يتساءل الفيلسوف هل يستطيع المرض والانحطاط في ميدان الفكر ان يخلقا شيئا من الاشياء حقا ، وهل هذه الصفات الايجابية في الظاهر التي تخلع على الحادثة المرضية مظهر الجدة . هل هي اذا نحن تعمقنا طبيعتها الا فراغ نفسي ، والا ترد اصاب الظاهرة السليمة . والناس متفقون على ان المرض **نقصان** . الا ان هذا كلام غامض . ولا بد ان نبين . على وجه الدقة ، ما هو النقص الذي اصاب الشعور في الحالات التي لا نرى فيها ان شيئا منه زال . وقد رسمنا مخططا لمثل هذه المحاولة في السابق ، كما ذكرنا بها منذ قليل ، فقلنا انه الى جانب النقصان الذي يتناول **عدد** الحالات الشعورية ، هناك نقصان آخر يصيب متانتها او **وزنها** . فالمرض في الحالة الاولى لا يزيد على ان يزيل بعض الحالات من غير ان يمس الحالات الاخرى . أما في الحالة الثانية فلا تزول اية حالة نفسية ، وانما تصاب كل الحالات . ونفقد كلها شيئا من ثقلها ، أي من قدرتها على الاتصال بالواقع ، والنفاذ فيه(١) . ان « الانتباه الى الحياة » هو الذي ينقص في الحالة الثانية ، وما الحوادث الجديدة التي تظهر عندئذ الا المظهر الخارجي لهذا الانفصال .

على اننا نعترف ان الراي ، حتى في صورته هذه ، لا يزال من العموم بحيث لا يفيد في التفسيرات النفسية التفصيلية . غير انه ، على الاقل ، يشير الى الطريق الواجب اتباعه في البحث عن التفسير . فاذا سلمنا به لم يبق مجال للبحث، وراء الحادثة المرضية او غير السوية التي تتجلى بصفات

---

(١) راجع « المادة والذاكرة » ، باريس ١٨٩٦ ، الفصل ٣ ، وخاصة ص ١٩٢ ـ ١٩٣

خاصة ، عن سبب فاعل ينتجها ، فهذه الحادثة ، رغم كل المظاهر ، ليس فيها شيء من ايجاب ولا من جدة ، وهي تتم في الحالات السليمة نفسها ، وانما يمنعها هنالك من الظهور في اللحظة التي تشاؤها جهاز من تلك الاجهزة المضادة ، العاملة باستمرار ، التي تضمن **الانتباه الى الحياة** . ذلك ان الحياة النفسية السليمة ، على نحو ما نتصورها ، هي مجموعة من الوظائف ، لكل منها جهاز خاص . وكل جهاز من هذه الاجهزة ، اذا ترك وشانه ، ادى الى طائفة من النتائج غير المفيدة أو المؤذية التي تشوش الاجهزة الاخرى ، وتربك توازننا الحركي ، أي تربك تلاؤمنا مع الواقع تلاؤما مستمرا متجددا . الا ان عمل الحذف والتصحيح والتنظيم لا ينقطع ، وبه انما تتم لنا العافية النفسية . فاذا ضعف هذا العمل ، ظهرت اعراض معينة ، نحسب انها وجدت عندئذ ، في حين أنها كانت دائما موجودة ، أو على الاقل كان يمكن ان تكون موجودة لو ترك الحبل على الغارب . صحيح ان من الطبيعي ان يلتفت نظر الباحث الى الطابع النوعي للحوادث المرضية . فلما كانت هذه الظاهرات معقدة ، وكان يتجلى في تعقدها مع ذلك شيء من الترتيب ، كان طبيعيا أن يردها لاول وهلة الى سبب فاعل ، قادر على ان ينظم عناصرها . ولكن لئن كان المرض ، في ميدان الروح ، عاجزا عن خلق شيء ما ، فما هو الا توقيف أو تبطئة لبعض الاجهزة التي كانت تمنع غيرها ، في الحالات السوية ، من ان تؤدي كل ما تستطيع تأديته . **وعلى هذا الاساس فلن تكون المهمة الرئيسية التي تقع على عاتق علم النفس ان يقول لماذا تحصل هذه الظاهرات المعينة في المريض ، بل لماذا لا تلاحظ في الانسان السليم .**

وقد سبق ان نظرنا الى ظاهرات الحلم من هذه الزاوية . فالناس يعدون هذه الظاهرات أطيافا تضاف الى ما نملك في اليقظة من ادراكات

ومفاهيم ثابتة ، ويرون انها ظاهرات من نوع خاص ينبغي لعلم النفس ان يفرد لها فصلا على حدة . وقد كان طبيعيا ان يفكر الناس على هذا النحو ، لان حالة اليقظة هي الحالة التي تهمنا من الناحية العملية ، في حين ان الحلم هو أكثر ما في العالم بعدا عن العمل والمنفعة . فلما كان من الناحية العملية شيئا ثانويا ، اعتقدنا من الناحية النظرية انه شيء عارض . ولكننا اذا استبعدنا هذه الفكرة السابقة ، تبين لنا ، على عكس ذلك ، ان الحلم هو « مادة » حياتنا السليمة ، لا شيء يضاف ألى اليقظة . بل ما حياة اليقظة الا حياة الحلم المبعثرة وقد تحددت وتركزت واشتدت. حتى ليمكن القول ، بمعنى من المعاني ، ان الادراك والذاكرة اللذين يعملان في الحلم طبيعيان أكثر من الادراك والذاكرة اللذين يعملان في اليقظة . فالشعور في الحلم يدرك من اجل الادراك ، ويتذكر من اجل التعرف . من غير ان يعني بالحياة اي بالعمل الذي يجب ان يتحقق ، اما اليقظة فلا تكون الا بحذف وانتخاب وحشد لمجموع حياة الحلم المنتشرة ، حول مسألة مطروحة . فاليقظة معناها الارادة ، فاذا كففت عن الارادة ، اي اذا انفصلت عن الحياة ، ولم تعد تهتم ، انتقلت من انا اليقظة الى انا الاحلام . ولئن كانت الاخيرة اقل **اشتدادا** من الاولى ، فانها اكثر منها **امتدادا** ، واذن فآلية اليقظة هي الاكثر تعقيدا والاكثر دقة والاكثر فاعلية من آلية الحلم . واليقظة ، لا الحلم ، هي التي تقتضي التفسير .

وبعد ، فما دام الحلم يحاكي الجنون العقلي من كل النقاط ، فانه ليمكن ان نطبق ما قلناه بصدد الحلم على كثير من ظواهر الجنون . ولا نريد ان نواجه دراسة هذه الظاهرات بنظرات مذهبية ، فمن المشكوك فيه ان نستطيع تفسيرها جميعا على نحو واحد . وكثير منها ما زال غير محدد ، لمّا يحن الحين لمحاولة تفسيره . ونحن انما نتقدم بنظريتنا هذه

كما اعلنا ذلك من قبل ، على انها اشارة منهجية فحسب ، لا تريد منها الا توجيه انتباه الباحث النظري في وجهة معينة . على ان هناك ظاهرات مرضية او غير سوية يمكن ان نطبق عليه نظريتنا منذ الآن . وفي طليعة هذه الظاهرات ظاهرة التعرف الكاذب . اننا نعتقد أن آلية الادراك هي آلية التذكر . وان التعرف الكاذب ينشأ بصورة طبيعية من عبث هاتين الوظيفتين اذا لم يبادر جهاز خاص لوقف هذا العبث . فليس السؤال الهام اذن : لماذا يبدو التعرف الكاذب في بعض اللحظات لدى بعض الاشخاص ، بل : لماذا لا يبدو لدى كل الاشخاص في كل لحظة ؟

لننظر في الواقع كيف تتكون الذكرى . ولكن يجب أولا ان نتفاهم : ان الذكرى التي سنتحدث عنها هي حالة نفسية . شعورية تارة ، نصف شعورية تارة اخرى ، لا شعورية في معظم الاحيان . أما الذكرى التي يعدونها اثرا مخلفا في الدماغ فقد بينا رأينا فيها في غير هذا الموضع . فقلنا انه من الممكن حقا ان نحدد للذاكرات المختلفة مواضع معينة في الدماغ ، على اساس ان الدماغ يحتوي على جهاز خاص لكل زمرة من الذكريات ، وان وظيفة هذا الجهاز هي قلب الذكرى المحضة الى ادراك ناشيء او ذكرى ناشئة . أما أن يذهبوا الى أبعد من ذلك . فيزعموا ان لكل ذكرى من الذكريات موضعا في المادة الدماغية ، فانهم لا يزيدون عندئذ على ان يعبروا عن وقائع نفسية غير مشكوك فيها بلغة تشريحية مشكوك فيها ، كما انهم ينتهون من هذا الى نتائج تكذبها الملاحظة . والواقع أننا حين نتحدث عن ذكرياتنا فانما نعني شيئا يملكه شعورنا ، او يستطيع أن يسترده متى شاء اذا هو سحب الخيط الذي يمسك به ان صح التعبير : فالذكرى تتردد بين الشعور واللاشعور ، والانتقال بين الحالين هو من شدة الاتصال ، كما أن الحد بينهما هو من ضعف الوضوح ،

بحيث لا يجوز لنا ان نفترض بينهما فرقا اساسيا في الطبيعة . فتلكم هي الذكرى التي سنتحدث عنها اذن . ولنتفق ثانيا ، للاختصار ، على أن نسمي باسم الادراك كل شعور بوجود سواء اكان ادراكا خارجيا ام ادراكا داخليا . ونظريتنا بعد ذلك هي : **ان نشوء الذكرى ليس أبدا لاحقا على نشوء الادراك ، بل معاصر له** . فاثناء ما يتكون الادراك تتكون ذكراه ، وتمشي معه جنبا الى جنب ، كما يمشي الظل الى جانب الجسم . ولكن الشعور لا يدركها عادة . كما أن عيننا ما كانت لترى ظلنا لو كانت تضيئه كلما التفت اليه .

واذا لم تتكون الذكرى اثناء الادراك ذاته فمتى تنشأ اذن ؟ هل تنتظر زوال الادراك فتظهر ؟ ذلكم هو ما يعتقدونه ضمنا ، سواء أعدوا الذكرى اللاشعورية حالة نفسية ، ام عدوها تبدلا دماغيا . وعلى هذا تكون الحالة الشعورية الحاضرة موجودة اولا ، فاذا غابت وجدت ذكرى هذه الحالة الغائبة . والذي يحصل أولا هو أن تتحرك بعض الخلايا فيتم الادراك ، فاذا غاب الادراك خلف وراءه أثرا في هذه الخلايا هو الذكرى . ولكن ، لكي تتم الامور على هذا النحو يجب ان يكون مجرى وجودنا الشعوري مؤلفا من حالات منفصل بعضها عن بعض ، وان يكون لكل منها بداية موضوعية ، ونهاية موضوعية كذلك . وواضح تقسيم حياتنا النفسية الى حالات على هذا النحو (كأننا نقسم ملهاة الى مشاهد) ليس شيئا مطلقا ، بل هو أمر نسبي يختلف باختلاف تأويلنا لماضينا ، ويتغير بتغيره . وتأويلنا لماضينا يختلف ويتغير . ففي وسعي مثلا ان اجزيء يوم الامس انواعا من التجزيء تختلف باختلاف النقطة التي انظر اليه منها ، وباختلاف مركز الاهتمام الذي انتخبه ، فارى فيه ، على هذا الاساس ، زمرا مختلفة من المواقف والحالات . ولئن لم تكن هذه التجزيئات صناعية بدرجة واحدة ، فليس بينها ، على اي حال ، تجزيء

واحد موجود في ذاته ، لان جريان الحياة النفسية جريان متصل لا ينقطع. في وسعي ان اقسم نهار الامس الذي قضيته مع اصدقائي في ظاهر المدينة على هذا النحو : غداء + نزهة + عشاء ؛ او على هذا النحو : محادثة + محادثة + محادثة . ولا استطيع ان اقول عن اية محادثة من هذه المحادثات التي يدخل بعضها في بعض انها تكوّن وجودا مستقلا . وهكذا فان هناك عشرات الطرائق التي نستطيع ان نفكك بها مفاصل الواقع ، ولكن ليس بين هذه الطرائق جميعها طريقة واحدة نحصل بها على مفاصل واضحة للواقع . فبأي حق يفترضون ان الذاكرة انتخبت احدى هذه الطرائق ، نقسمت الحياة النفسية الى فترات منفصلة ، وكانت تنتظر انتهاء كل فترة حتى تصفي حسابها مع الادراك ؟

فاذا قلتم ان ادراك شيء خارجي يبدأ حين يبدو هذا الشيء ، وينتهي حين يختفي ، وأن من الممكن ، في هذه الحالة على الاقل ، أن نعين اللحظة التي تحل فيها الذكرى محل الاحساس ، قلنا : أفنسيتم اذن ان الادراك يتألف عادة من اجزاء متعاقبة ، وان هذه الاجزاء لا تقل فردية عن المجموع؟ ويجوز أن يقال عن كل جزء من هذه الاجزاء ان موضوعه يزول اثناء ذلك . فكيف لا تنشأ الذكرى الا حين يكون كل شيء قد انتهى ؟ كيف تستطيع الذكرى أن تعرف في لحظة من العملية انه لم ينته بعد كل شيء ، وانه ما يزال ثمة شيء ؟

كلما انعمنا النظر في الامر تبين لنا ان الذكرى لن تنشأ ابدا اذا لم تنشأ اثناء الادراك ذاته . فاما ان لا يخلف الحاضر في الذاكرة اي اثر ، واما ان نفترض انه يتشعب في كل لحظة ، متى انبثق ، الى دفقتين متناظرتين ، تهوي احداهما الى الماضي ، وتندفع الثانية الى المستقبل . ولكننا لا نعي الا الثانية التي نسميها ادراكا ، لأنها وحدها تعنينا .

ما لنا ولذكرى الاشياء ما دمنا قابضين على الاشياء نفسها ! إن الشعور العملي يستبعد الذكرى لانها غير مفيدة فيحسب التفكير النظري انها غير موجودة . فكذلك توهمنا ان الذكرى تعقب الادراك

ولهذا الوهم مصدر آخر ، اعمق من هذا أيضا .

هو ان الذكرى ، اذ تستيقظ وتعود الى الشعور ، تخيّل الينا انها الادراك نفسه وقد انبعث في صورة أضعف ، وانها لا شيء غير هذا الادراك . وعندئذ لا يكون بين الادراك والذكرى الا اختلاف في الشدة لا في الطبيعة . فاذا عرفنا الادراك عندئذ بأنه حالة قوية ، وعرفنا الذكرى بأنها حالة ضعيفة ، واعتقدنا ان ذكرى الادراك ليست الا هذا الادراك نفسه وقد ضعف ، بدا لنا ان الذاكرة ، كيما تسجّل ادراكا في اللاشعور ، لا بد أنها انتظرت ان غفا الادراك فاصبح ذكرى . وعلى هذا الاساس حكمنا بأن ذكرى ادراك ما لا يمكن ان تنشأ مع هذا الادراك ، وان تنمو في نفس الوقت الذي ينمو هو فيه .

ولكن الراي الذي يذهب الى ان الادراك حالة قوية ، وأن الذكرى المستيقظة حالة ضعيفة ، ويريد ان نمضي من هذا الادراك الى هذه الذكرى عن طريق النقصان ، تكذبه ابسط المشاهدة : عليكم باحساس شديد فاهبطوا به بالتدريج حتى تصلوا الى الصفر . فلو صح انه ليس بين الذكرى والاحساس الا اختلاف في الدرجة ، لانقلب الاحساس الى ذكرى قبل ان ينطفيء ، فهل يحصل شيء من هذا ؟ قد تأتي لحظة لا تستطيعون ان تقولوا فيها اانتم بصدد احساس ضعيف تحسونه ام بصدد احساس ضعيف تتخيلونه . ولكن الحالة الضعيفة لا تصبح ابدا ذكرى حالة قوية ماضية . فالذكرى اذن شيء آخر .

ان ذكرى احساس من الاحساسات قادرة على ان توحي هذا الاحساس اي ان تبعثه من جديد ، تبعثه ضعيفا في أول الامر ، قويا بعد ذلك ؛ آخذا في الاشتداد ما تثبت عليه الانتباه . ولكنها مستقلة عن الحالة التي توحيها . ولأننا نوجسها وراء الاحساس الذي توحيه ، كما نوجس المنوم المغناطيسي وراء الوهم الذي يخلقه ، نسبنا علة ما نشعر به الى الماضي . والواقع ان الاحساس هو في جوهره من الحاضر ، من الحالي . ولكن الذكرى التي توحيه من قراره اللاشعور الذي لم تكد تبرز منه تملك قوة خاصة على الايحاء هي علامة الشيء الذي لم يعد موجودا ، ويريد ان يعود الى الوجود ؛ فما يكاد الايحاء يمس الخيال حتى يرتسم الشيء الموحي على حالة النشوء ؛ فهذا هو السبب في صعوبة التمييز بين احساس ضعيف نشعر به ، وبين احساس ضعيف نتذكره بدون تاريخ . ولكن الايحاء ليس ، في اية درجة من درجاته ، نفس ما يوحيه ، والذكرى المحضة لاحساس او ادراك ليست في اية درجة من درجاتها هذا الاحساس نفسه أو هذا الادراك نفسه . والا وجب أن نقول ان كلام المغناطيسي الذي يوحى الى اشخاصه النائمين أن فى أفواههم سكرا او ملحا لا بد ان يكون هو نفسه مسكرا أو مملحا . . .

واذا أوغلنا في الحفر تحت هذا الوهم فلعلنا واجدون عند جذوره تلك الحاجة التي فطر عليها الفكر ، وهي أن يتصور حياتنا الداخلية كلها على غرار ذلك الجزء الصغير منها ، اعني الجزء المتصل بالواقع يدركه ويؤثر فيه . ان احساساتنا وادراكاتنا هي أوضح ما فينا ، واهم ما يعنينا ايضا . فهي تشير في كل لحظة الى العلاقة المتغيرة بين جسمنا وبين باقي الاجسام ، كما انها تحدد سلوكنا او توجهه . لذلك كنا نميل الى ان لا نرى في سائر الوقائع النفسية الا احساسات او ادراكات اظلمت او ضؤلت .

وحتى حين نقاوم هذا الميل ، فنعتقد ان الفكر ليس حركة من صور فحسب ، فانه يشق علينا ان نقتنع بأن ذكرى ادراك ما متميزة تميزا اساسيا عن هذا الادراك نفسه ، ونرى ان الذكرى لا بد ان تكون ، على اي حال ، قابلة لأن يعبر عنها بنقص في الادراك ، وان تكون نتيجة لعملية طرات على الصورة . فنتساءل عندئذ ما عسى ان تكون هذه العملية ؟ ونقول لأنفسنا ، قبليا ، ان هـذه العملية تتناول اما كيفية مضمون الصورة ، واما كميته ، واما كيفيته وكميته معا . فأما الكيفية فلا تتناولها حتما ، لان على الذكرى ان تمثل لنا الحاضر بدون ان تشوهه ، واذن فلا بد أن تتناول الكمية . والكمية تكون في الامتداد وتكون في الشدة ، لان الصورة تحتوي على عدد معين من الاجزاء ، ولها درجة معينة من القوة . فأما ان تغيّر الذكرى امتداد الصورة ، فلا ، لانها اذا اضافت شيئا الى الماضي لم تكن امينة ، واذا حذفت منه شيئا لم تكن كاملة . فلا يبقى اذن الا أن يكون التغيير في الشدة . وبديهي أنه لن يكون ازديادا ، فلا بد أن يكون اذن نقصانا . ذلكم هو الجدل الفريزي الذي لا نكاد نشعر به ، والذي ينتقل بنا من استبعاد الى استبعاد حتى يفضي الى الاعتقاد بأن الذكرى ضعف في الصورة .

فلما انتهينا الى هذه النتيجة استوحتها سيكولوجية الذاكرة كلها ، بل تأثرت بها الفزيولوجيا نفسها . فأصبحنا لا نعد الذكرى ، على اي نحو تصورنا الجهاز الدماغي للادراك ، الا اهتزازا جديدا في نفس الجهاز ، والا تكرارا ضعيفا لنفس الحادثة . ومع ان التجربة تكذب ذلك ، فتبين ان من الممكن ان تفقد الذكريات البصرية مع بقاء البصر سليما ، وان نفقد الذكريات السمعية مع بقاء السمع سليما ، وان العمى النفسي والصمم

النفسي لا يقتضيان بالضرورة فقدان البصر او السمع ، وان ذلك ما كان ليمكن لو ان الادراك والذاكرة يرتبطان بنفس المـراكز ، ويعمـلان نفس الاجهزة ، مع كل هـذا ترانا نفضل ان نغفل التجربة على أن نقـر بتميز اساسي بين الادراك والذكرى .

وهكذا فان الاستدلال النظري يفضي بنا ، عن طريقين متلاقيين ، اي من حيث هو يؤلف حياتنا النفسية من حالات منفصلة تمام الانفصـال . ومن حيث هو يرى ان هذه الحالات جميعها يمكن ان ترد الى صور ، يفضي بنا الى اعتبار الذكرى ادراكا مخففا ، شيئا يعقب الادراك لايعاصره. ولكننا اذا استبعدنا هذا الجدل الذي فطر عليه العقل ، والذي يلائم اللغة وقد يكون ضروريا للعمل ولكن لا توحي به الملاحظة الداخلية . اذا استبعدنا هذا الجدل تبين لنا ان الذكرى تشفع الادراك في كل لحظة : تنشأ معه ، وتنمو معه ، ولا تبقى بعده الا لانها من طبيعة غير طبيعته .

فما هي اذن ؟ ان كل وصف واضح لحالة نفسية يتم بصور . وقد قلنا ان ذكرى الصورة ليست صورة . ولذلك لا يمكن ان نصف الذكرى الا وصفا غامضا بعبارات مجازية . وعلى هذا الاساس نقول . كما شرحنا ذلك في كتابنا « المادة والذاكرة »(١) : ان الذكرى هي من الادراك بمثابة الخيال الذي نراه في المرآة من الشيء الموضوع أمام المرآة . فالشيء يلمس كما يرى ، ويؤثر فينا كما نؤثر فيه . انه مملوء بالافعـال الممكنة اي انه **فعلي** . اما الخيال **فهو امكاني** . فرغم أنه يشبه الشيء ، فانـه لا يستطيع ان يفعل شيئا مما يفعله . وهكذا فان وجودنا الفعلي ، طوال جريانه في الزمان ، مشفوع بوجود امكاني ، بخيال في مرآة . ولكل لحظة

---

(١) « المادة والذاكرة » ، ص ١٣٩ ، ١٤٤ وما يليها . راجع الفصل الاول كله .

من حياتنا اذن جانبان : فهي فعلية وامكانية ، هي أدراك من جهة ، وذكرى من جهة أخرى . انها تنشعب في نفس الوقت الذي توجد فيه ، بل قل ان قوامها هو هذا الانشعاب ، لان اللحظة الحاضرة ، السائرة ابدا ، هذا الحد المتهرب بين الماضي المباشر الذي لم يعد موجودا ، وبين المستقبل المباشر الذي لم يوجد بعد ، هذه اللحظة لا تكون الا تجريدا اذا لم تكن هي هي المرآة المتحركة التي تعكس الادراك ذكرى بغير انقطاع .

وبعد فلنتخيل فكرا يعي هذا الازدواج . لنفرض ان خيال ادراكنا وعملنا يرتد الينا ، لا حين يكون الادراك قد تم وتحقق العمل ، بل اثناء ما ندرك وما نعمل . فحينئذ سوف نرى وجودنا الفعلي وخياله الامكاني في وقت واحد ، سوف نرى الشيء من جهة والانعكاس من جهة اخرى . ولا يسمح لنا الانعكاس بأن نوحده بالشيء ، لان الشيء يتمتع بكل صفات الادراك ، بينا أصبح الانعكاس ذكرى وانتهى الامر ، واذا لم يصبح ذكرى منذئذ فلن يصبح كذلك أبدا . انه حين سيحقق وظيفته في المستقبل سيمثل لنا ماضيا حاملا طابع الماضي ، فهذا هو جوهره ؛ فاذا لمحناه الآن في اللحظة التي يتكون فيها بدا لنا يحمل طابع الماضي ايضا . ولكننا لن نعرف اي ماض هو هذا الماضي . انه ليس بذي تاريخ معين ، ولا يمكن ان يكون له تاريخ معين . انه من الماضي **عامة** ، ولا يمكن ان يكون أي ماض خاص . ولو انه مشهد نراه ، او شعور نحسه فحسب ، لأمكن ان نخدع ، وان نظن اننا رأينا من قبل ما نرى . وشعرنا من قبل بما نشعر . ولكننا بصدد موقف آخر تماما . ان الذي يزدوج في كل لحظة ادراكا وذكرى معا ، هو مجموع ما نرى وما نسمع وما به نشعر ، هو كل ما نحن وكل ما بنا يحيط . فاذا شعرنا بهذا الازدواج فان حاضرنا كله هو الذي سيبدو لنا ادراكا وذكرى في آن واحد . ونحن نعلم مع ذلك

ان المرء لا يعيش لحظة من تاريخه مرتين . وان الزمان لا يكر ابدا الى وراء . ولكن ما العمل ؟ ان الموقف لغريب . انه يقلب كل ما اعتدنا من عادات . الذكرى موجودة ، وهي ذكرى ، لانها تحمل الطابع المميز للحالات التي نسميها جميعا بهذا الاسم ، والتي لا تظهر للشعور الا بعد ان يزول موضوعها . ومع ذلك فانها لا تمثل لنا شيئا كان موجودا ، بل شيئا موجودا فحسب . انها تمشي جنبا الى جنب مع الادراك الذي تمثله . انها ، في اللحظة الحاضرة ، ذكرى لهذه اللحظة الحاضرة ، انها من الماضي صورة ، ومن الحاضر مادة . **انها ذكرى الحاضر .**

ويتقدم الموقف والذكرى تمشي الى جانبه ، فتخلع على كل مرحلة من المراحل مظهر « المرئي من قبل » ، المعروف من قبل . ولكن هذا الموقف ، حتى قبل ان يصل الى نهايته ، يبدو انه لا بد ان يؤلف كلا ، فالاهتمام باللحظة هو الذي يقتطعه من سلسلة التجربة . وكيف نكون قد عشنا من قبل جزءا من الموقف لو اننا لم نعش الموقف كله ؟ هل يمكن ان نتذكر ما يتنشر اذا لم نعرف ما لا يزال مطويا ؟ ألسنا قادرين ، على الاقل ، ان نستبق ، في كل لحظة ، اللحظة التي تليها . ان اللحظة التي ستأتي مبدوءة مقدما باللحظة الحاضرة ، ومضمونها لا ينفصل عن مضمونها . والاولى استئناف لماضي فكيف لا تكون الثانية كذلك ؟ انني أتذكر تلك فلا بد أني سأتذكر الاخرى ايضا . هكذا اتجه بدون انقطاع ازاء ما يوشك ان يقع ، اتجاه من سوف يتعرف ، وبالتالي اتجاه من يعرف . على ان هذا ليس الا **الاتجاه** الى المعرفة ، هو صورتها دون المادة . فلما كنت لا استطيع ان أتنبأ بما سيقع ، فاني ارى اني لا اعرفه . ولكني اتنبأ بأني سأكون بعد قليل عارفا له من قبل ، بمعنى انني سأتعرفه حين سألمحه ، وهذا التعرف الآتي الذي اشعر انه ضروري لا مناص منه

بسبب الاندفاعة التي اندفعتها وظيفة التعرف عنـدي تؤثر في حاضري مقدما تأثيرا رجميا ، فتضعني في هذا الاتجاه الغريب ، اتجاه من يشعر بأنه يعرف ما يعرف انه يجهل .

هبك وجدت نفسك ، في ذات يوم ، تكرر فجأة بصورة آلية درسا سبق لك ان استظهرته ولكنك نسيته ! انك لما كنت تتعرف كل كلمة حين تلفظها ، تشعر انك تلتقطها قبل أن تلفظها ، ومع ذلك فأنت لا تهتدي اليها الا بلفظك اياها . تلك هي حال الشخص الذي يعي ازدواج حاضره ادراكا وذكرى بصورة مستمرة . انه لو حلل ذاته قليلا لشبه نفسه بالممثل الذي يرى نفسه ويسمع نفسه وهو يقوم بدوره على نحو آلي . وكلما تعمّق ما يشعر به ازداد انشعابه الى شخصيتين احداهما مشهد تراه الاخرى . فهو من جهة يعرف انه لا يزال الذي كانه . اي شخصية تفكر وتعمل وفقا لما يقتضيه الموقف ، شخصية متصلة بالحياة الواقعية ، متلائمة معها بجهد ارادي حر ؛ ذلك ما يطمئنه عليه ادراكه للحاضر . ولكن ذكرى هذا الحاضر ، الموجودة هي الاخرى ، تخيل اليه انه يكرر أمورا سبق له ان قالها بكاملها ، وانه يرى من جديد اشياء سبق له أن رآها هي نفسها ، فتحيله بذلك ممثلا يتلو دوره . ومن ثم تنشأ شخصيتان احداهما شاعرة بحريتها ، تنصب نفسَها شاهدا مستقلا يرى مشهدا تمثله الثانية تمثيلا آليا . ولكن هذا الازدواج لا يذهب ابدا الى أقصاه . فهو ، بالاحرى ، تذبذب الشخص بين نقطتين ينظر منهما الى ذاته ، هو تذبذب الفكر بين الادراك الذي ليس الا ادراكا ، وبين الادراك المشفوع بذكراه الخاصة . فالاول ينطوي على شعورنا العادي بحريتنا وينفذ في العالم الواقعي نفاذا طبيعيا ، والثاني يوهمنا باننا نكرر دورا حفظناه ، ويقلبنا الى آلات ، وينقلنا الى عالم هو عالم المسرح أو الحلم . وقد شعر

بشيء يشبه هذا كل من اتفق له في لحظات معدودة أن اجتاز خطرا مداهما لم ينج منه الا بسلسلة من التصرفات أجبر عليها اجبارا قاهرا وكانت أبرع ما تكون التصرفات . انه ازدواج امكاني اكثر مما هو واقعي . فالمرء يتحرك ، ويشعر انه « محرَّك » : بحس انه ينتخب وانه يريد ، لكنه ينتخب مفروضا ، ويريد شيئا لا معدى عنه . وهكذا تتداخل الحالتان في الشعور المباشر وتختلطان بل تتوحدان . ولكنهما تظلان من الناحية المنطقية غير قابلتين للوجود معا ، فيتصورهما الفكر الواعي عندئذ بازدواج الانا شخصيتين اثنتين تجر احداهما اليها كل ما هو من الحرية ، وتحتفظ الاخرى بكل ما هو من الجبر ؛ فالاولى - وهي المشاهد الحر - تنظر الى الثانية وهي تقوم بدورها على نحو آلي .

تلكم هي المظاهر الرئيسية الثلاثة التي نظهر بها لانفسنا ، في الحالة السليمة ، اذا نحن شهدنا انشعاب حاضرنا . وهي بعينها مميزات التعرف الكاذب . وكلما كانت الظاهرة اوضح واتم وكان صاحبها يتعمق تحليلها ، تجلت هذه المظاهر في صورة ابرز .

فقد تحدث كثيرون عن شعور بالآلية ، وعن حالة شبيهة بحالة الممثل الذي يقوم بتمثيل دوره . فيشعر المرء أن ما يُقال وما يُفعل ، وأن ما يقول وما يفعل ، « امر ضروري لا محيد عنه » . فهو يقف من حركاته الخاصة ، ومن افكاره ومن افعاله ، موقف المشاهد(١) . وتجري الامور **كما لو** كان قد ازدوج ، من غير ان يزدوج بالفعل . وقد كتب احد المرضى يقول : « ان هذا الشعور بالازدواج لا وجود له الا في الاحساس . اما

(١) راجع خاصة الملاحظات التي جمعها برنار لوروا ، المرجع المذكور ، ص ١٨٢ ، ١٨٥ ، ١٧٦ ، ٢٣٢ ، الخ .

من الناحية المادية فليست الشخصيتان الا شخصية واحدة »(٢) ولا شك انه يعني بهذا انه يشعر بالثنائية ، لكنه يدرك ان ليس ثمة الا شخص واحد بعينه .

هذا وان الشخص يعاني في معظم الاحيان ، كما قلنا في البدء ، تلك الحالةَ النفسية الخاصة ، حالةَ من يظن انه سيعرف ما سيقع ، مع شعوره بأنه غير قادر على التنبؤ به . قال احدهم : « يبدو لي دائما انني سأتنبأ بالباقي . ولكن لا استطيع ان انبيء به فعلا » . وكان احدهم يستذكر ما سيقع « كمن يستذكر اسما على طرف اللسان » (١) . ومن اقدم الملاحظات بهذا الصدد ملاحظة ذلك المريض الذي كان يتخيل انه يستبق كل ما سيعمله من هم حوله . فتلكم اذن صفة ثانية من صفات التعرف الكاذب (٢) .

الا ان اعم هذه الصفات تلك الصفة التي تحدثنا عنها في اول الامر : وهي ان الذكرى تكون معلقة في الفضاء ، ليس لها نقطة استناد في الماضي . انها لا تقابل اية تجربة سابقة . والشخص يعرف ذلك ، ويوقن به ، وليس هذا اليقين نتيجة استدلال عقلي ، بل هو يقين مباشر . وهو يختلط مع الشعور بأن الذكرى لا بد انها مجرد نسخة عن الادراك الحالي . اهي اذن ذكرى للحاضر ؟ لئن كانوا لا يقولون ذلك ، فلانهم لو قالوه لبدا التعبير متناقضا ، ولانهم لا يفهمون الذكرى الا على انها تكرار للماضي ، ولا يقبلون ان يحمل التصور طابع الماضي بدون ان يمثله ، اي لانهم نظريون من

---

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٨٦ .

(٣) لا لاند ، « في امراض البارامنزيا » ، المجلة الفلسفية ، مج ٣٦ ، ١٨٩٣ ، ص ٤٨٧ .

(٤) جنسن ، المقالة المذكورة ، ص ٥٧ .

حيث لا يدرون ، فهم يعدون كل ذكرى لاحقة على الادراك الذي تمثله . الا انهم يقولون شيئا قريبا من ذلك ، فيتحدثون عن ماض لا تفصله عن الحاضر اية مسافة . قال أحدهم : « شعرت ان قد تم في نفسي نوع من الانفلات ازال كل الماضي الواقع بين تلك اللحظة القديمة واللحظة التي كنت فيها » (١) تلكم هي ، في الحقيقة . الصفة المميزة لهذه الظاهرة . ان علينا ، حين نتحدث عن « تعرف كاذب » ان نخصصه وان نذكر انه لا يزوّر التعرف الصادق ولا يوهم بأنه تعرف صادق . ما هو في الواقع التعرف العادي ؟ انه يتم بطريقتين : فاما أن يكون بشعور بالالفة يصحب الادراك الحاضر . واما ان يكون بتعرف ادراك ماض يكون الادراك الحالي تكرارا له . فهل يتم التعرف الكاذب باحدى هاتين الطريقتين ؟ ان الذي يميز النوع الاول من التعرف هو انه يستبعد أي ظرف معين شخصي يكون فيه الشيء المتعرَّف قد ادرك من قبل . ان حجرة عملي ، ومنضدتي ، وكتبي ، لا تؤلف من حولي جو الفة الا اذا كانت لا توقظ ذكرى اى حادث معيّن من تاريخي ، واذا أيقظت ذكرى معينة لحادثة كان لها دخل فيها ، فانني أظل اتعرفها على أنها اشتركت في تلك الحادثة . لكن هذا التعرف ينضاف الى الاول ، ويتميز عنه تميزا عميقا ، كما يتميز الشخصي عن اللاشخصي . والتعرف الكاذب غير هذا الشعور بالالفة . انه يتناول دائما موقفا شخصيا نعتقد أنه يمثل موقفا شخصيا آخر يعادله دقة وتحديدا . يبقى اذن أن يكون النوع الثاني من « التعرف » ، أي التعرف الذي يقتضي استذكار موقف شبيه بالموقف الذي نحن فيه حاليا ، ولكن يجب أن نلاحظ ان الامر في هذه الحالة أمر ظرفين متشابهين ، لا ظرفين أحدهما هو نفس الآخر . ان النوع الثاني من التعرف

(١) ف جريج ، ذكرها برنار لوروا ، ص ١٨٢ .

لا يكون الا بتصـور الاختـلاف والشبه معـا بين المـوقفين . حـين اشهد ملهاة للمرة الثانية ، فانني اتعرف الكلمات كلمة كلمة . وكذلك المشاهد ، أي انني اتعرف كل المسرحية ؛ واتذكر انني رايتها من قبل . ولكني اتذكر انني كنت يومئذ في مكان آخر ، وكان الى جواري غير الذين هم الى جواري الآن . وكانت تشغلني ساعتئذ امور غير الامور التي تشغل رأسي الساعة . وعلى كل حال فاني لم اكن ما انا الآن . لانني قد عشت خلال هـذه الفترة . فاذا كان المنظران منظرا واحدا ، فانهما لا يظهران اذن في اطار واحد . وهذا الشعور الغامض باختلاف الاطار يكون كهالة تحف بشعوري بوحدة المنظرين . فيتيح لي في كل لحظة ان اميز احدهما عن الآخـر . اما في التعرف الكاذب فان الاطر والمناظر جميعا تكون هي نفسها . فاشهد نفس المشهد مع نفس الاحساسات . ونفس المشاغل . أي اكون الآن في نفس النقطة التي كنت فيها ، ونفس اللحظة التي كنت فيها . من هذا نتبين انه لا يكاد يجوز لنا ان نتحدث هنا عن وهم . لان المعرفة الوهمية تقليد للمعرفة الحقيقية ، والظاهرة التي نحن بصددها ليست تقليدا لاية ظاهرة اخرى من تجربتنا . ولا يكاد يجوز لنا ان نتحدث عن تعرف كاذب . لانه ليس هناك تعرف صادق ، سواء أكان من النوع الاول أم من النوع الثاني ، يمكن ان يكون التعرف الكاذب تزويرا دقيقا له. والواقع اننا بصدد ظاهرة فريدة في نوعها هي نفس تلك الظاهرة التي كان يمكن ان تؤدي اليها « ذكرى الحاضر » لو خرجت فجاة من اللاشعور الذي يجب ان تبقى فيه . اننا سندركها عندئذ على انها ذكرى ؛ لان للذكرى طابعا مميزا ، ولكن لـن نستطيع ان نردها الى تجربة ماضية . لان كلا منا يعرف ان المرء لا يعيش نفس اللحظة من تاريخه مرتين .

بقي ان نعرف لم تكون هذه الذكرى مختبئة عادة . وكيف تظهر في

حالات غير عادية ؟ ان المفروض في الماضي ان لا يعود الى الشعور الا بنسبة ما يمكن ان يساعد على فهم الحاضر ، والتنبؤ بالمستقبل ، فهو كشاف للعمل . ومن الخطأ ان ندرس وظائف التصور معزولة ، كما لو كانت هي نفسها غاية نفسها ، وكما لو كان البشر عقولا محضة لا هم لها الا ان تنظر الى الافكار والصور وهي تخطر ، وان ندعي ان الادراك الحاضر يجذب اليه ذكرى مشابهة ، دون ان نفترض وراء ذلك اية فكرة نفعية ، لا لشيء الا رغبة في ان ندخل الى عالم النفس قانون جذب يشبه قانون الجذب الذي يرين على عالم الاجسام . انا لا انكر طبعا « قانون التشابه » ، ولكني اقول ، كما اشرت الى ذلك في غير هذا الموضع ، ان اية فكرتين ، او اية صورتين ، مهما كانتا مختلفتين ، لا بد ان تشبه احداها الاخرى من ناحية ما ، ولا بد ان نجد لهما نوعا مشتركا ندخلهما فيه ، بحيث يكون في وسع اي ادراك ان يجذب اليه اية ذكرى اذا لم يكن هناك الا جذب ميكانيكي يتم بين الشبيه والشبيه . والحقيقة انه اذا كان ادراك ما يجذب ذكرى ما فذلك لان الظروف التي سبقت الموقف الماضي وصاحبته واعقبته تلقي بعض النور على الموقف الحالي ، وتبين المخرج منه . ان هناك الوف الذكريات التي يمكن ان يحضرها التشابه . ولكن الذكرى التي تميل الى الظهور هي الذكرى التي تشبه الادراك من ناحية خاصة هي الناحية التي يمكن ان توضح العمل الذي نحن بسبيله وان توجهه . حتى ان هذه الذكرى نفسها قد لا تظهر ، فيكفي تذكر الظروف التي صاحبتها او سبقتها او اعقبتها ، اي ما يهمنا ان نعرفه حتى نفهم الحاضر ونستبق المستقبل . لا بل يمكن ان نتصور ان لا يظهر للشعور شيء من هذا كله ، وانما تظهر النتيجة وحدها ، اي الايحاء الواضح بالعمل الذي ينبغي القيام به . ولعل الامور تجري على هذا النحو لدى معظم الحيوانات .

ولكن كلما نما الشعور ، ازدادت اضاءته لعملية الذاكرة ، واتاح للتداعي بالمشابهة ، الذي هو الوسيلة ، ان يظهر وراء التداعي بالاقتران ، الذي هو الغاية . ومتى استقر التداعي بالمشابهة في الشعور ، اذن بالمرور لطائفة من ذكريات الترف ، بفضل شيء من المشابهة ولو كانت مجردة من اية فائدة حالية : ولهذا كان وسعنا ان نحلم قليلا ونحن نعمل . ولكن ضرورات العمل هي التي رسمت قوانين التذكر ، وهي وحدها تملك مفاتيح الشعور ، ولا تستطيع ذكريات الحلم ان تدخل لولا انها تستغل ما في علاقة المشابهة التي تأذن بالدخول من رخاوة وغموض . نقول باختصار : لئن كان مجموع ذكرياتنا يحاول في كل لحظة ان يخرج من قرارة اللاشعور فان الشعور المنتبه الى الحياة لا يأذن بالمرور الشرعي الا للذكريات التي تستطيع ان تساهم في العمل الحاضر ، ولو ان كثيرا من الذكريات الاخرى تتسلل بفضل ذلك الشرط العام الذي كان لا بد من وضعه ، أعني شرط التشابه .

واي الاشياء ، لعمرك ، اقل فائدة للحاضر من ذكرى الحاضر ؟ ان في وسع كل الذكريات ان تدعي انها احق منه بالدحول ، فهي على اي حال تأتي ببعض المعلومات ، ولو لم يكن لهذه المعلومات من فائدة حالية . وذكرى الحاضر هي الذكرى الوحيدة التي لا تعلمنا شيئا ، لانها ليست الا نسخة عن الادراك . وما لنا وللصورة الامكانية ، اذا كنا نملك الشيء الواقعي نفسه ؟ اندع الفريسة من اجل الظل ! . .

لهذا كان انتباهنا يشيح عن هذه الذكرى باصرار اكثر مما يشيح عن سائر الذكريات .

على ان الانتباه الذي نعنيه ليس هو الانتباه الفردي الذي تختلف

شدته ووجهته ومدته باختلاف الاشخاص . بل يمكننا ان نقول انه انتباه النوع ، وهو انتباه متجه اتجاها طبيعيا الى بعض مناطق الحياة النفسية ، مشيح اشاحة طبيعية كذلك عن المناطق الاخرى . نعم ان انتباهنا الفردي يطوف في داخل هذه المناطق على حسب هواه . ولكنه لا يزيد عندئذ على أن ينضاف الى الاول ، كما ان العين الفردية تستطيع ان تختار شيئا تنظر اليه ، ولكن اختيارها ينضاف الى الاختيار الذي اجرته العين الانسانية مرة الى الابد حين اصطفت منطقة معينة من الطيف تراها نورا . ولئن كان الضعف البسيط في الانتباه الفردي ليس الا ذهولا سويا ، فان أي خور في الانتباه النوعي يتجلى حوادث مرضية أو غير سوية .

والتعرف الكاذب واحدة من هذه الظاهرات غير السوية . فهو راجع الى ضعف موقت في الانتباه العام الى الحياة ، اذ ينحرف الشعور عن اتجاهه الطبيعي ويلهو بالنظر فيما ليس يفيده ان ينظر فيه . ولكن ماذا يجب أن نفهم هنا من قولنا الانتباه الى الحياة ؛ ما هو ذلك النوع الخاص من الذهول الذي يؤدي الى التعرف الكاذب ؟ ان الانتباه والذهول تعبيران غامضان . فهلا حددناهما تحديدا أوضح في هذه الحالة الخاصة ؟ سنحاول ان نفعل . ولكننا لا نطمع في بلوغ وضوح كامل ، ودقة نهائية ، في موضوع هو على هذه الدرجة من الغموض .

لم يلاحظ الباحثون ملاحظة كافية ان حاضرنا هو بالدرجة الاولى استباق لمستقبلنا . ان منظر حياتنا الداخلية ، على نحو ما يظهره الشعور المفكر ، هو منظر حالة تعقبها حالة . وكل حالة من الحالات تبدأ في نقطة وتنتهي في أخرى ، وتكتفي بنفسها موقتا . هذا هو ما يصوره التفكير الذي يوطىء السبيل للغة : فهو يميز ويباعد ويرصف ، ولا يشعر بالراحة

الا فيما هو محدد ، وفيما هو ساكن أيضا . ولكن الشعور المباشر يدرك شيئا غير هذا . فهو ، لكونه من صلب الحياة الداخلية ، يحسها لا يراها رؤية . وهو يحسها على انها حركة ، على أنها جور مستمر على مستقبل يتقهقر بغير انقطاع . وهذا الشعور يكون واضحا جدا حين يكون علينا ان نحقق عملا ما . فان نهاية المطاف تتجلى لنا على الفور . وترانا طوال الوقت الذي يستغرقه العمل لا نشعر بحالاتنا المتعاقبة بقدر ما نشعر بتناقص البعد بين الوضع الحالي والنهاية التي نقترب منها . بل اننا لا نرى النهاية نفسها الا على انها غاية موقتة نعرف ان وراءها شيئا آخر . اننا في الاندفاعة التي نندفعها حتى نجتاز العائق الاول نستعد مقدما لأن نثب الوثبة الثانية ، ونتحفز لسائر الوثبات التي تتعاقب الى غير نهاية . والامر كذلك حين نسمع جملة ما ، فاننا لا نلقي انتباهنا الى الكلمات كل على حدة ، لان معنى المجموع هو الذي يهمنا ، فترانا منذ البدء نؤلف هذا المعنى افتراضا ، ونقذف فكرنا في اتجاه عام ما ، ثم ننحرف به هنا وهناك على حسب الاتجاه الذي تدفعنا اليه الجملة . فهنا أيضا لا ندرك الحاضر في ذاته بقدر ما ندركه جائرا على المستقبل . فهذه الوثبة تخلع على كل الحالات التي تجعلنا نمر بها أو نبدؤها ، مظهرا خاصا . الا ان هذا المظهر هو من الدوام بحيث نشعر بغيابه اذ يغيب ، أكثر مما نشعر بوجوده لاننا اعتدناه . وقد اتفق لكل منا ان لاحظ طابع الغرابة التي تتخذه كلمة مالوفة ما اذا هو أوقف عليها انتباهه . ان الكلمة تبدو عندئذ جديدة . وهي في الحق كذلك ، فان فكرنا لم يتخذها قبل ذلك نقطة توقف أبدا ، بل كان يتخطاها ليصل الى نهاية الجملة . ليس يسهل علينا ان نقف وثبة حياتنا الداخلية بكاملها بقدر ما يسهل ان نقف وثبة كلامنا . ولكن حيث تضعف الوثبة العامة فان الموقف الذي نمر به لا بد ان

يظهر غريبا غرابة الكلمة التي تجمد في مجرى حركة العبارة . لانه لم يعد من صلب الحياة الواقعية ، واصبح اشبه بالحلم .

ويجب ان نلاحظ في الواقع ان معظم الاشخاص الذين يصفون مايشعرون به أثناء التعرف الكاذب وبعده ، يحدثوننا عن شعور بالحلم . قال مسيو پول بورجيه : « ان هذا الوهم يصحب بشعور لا يمكن تحليله هو الشعور بان الواقع حلم[1] » .

وفي ملاحظة كتبت بالانجليزية ونقلت الي منذ بضع سنوات ، رايت صاحب الملاحظة يستعمل في وصف مجموع الحادثة كلمة shadowy، ويضيف الى ذلك أن هذه الحادثة تبدو بعد ذلك حين تذكرها كأنها the half forgotten relic of a dream . وهكذا ترون ان ملاحظين لا يعرف بعضهم بعضا . ويتكلمون لغات مختلفة ، يقولون بهذا الصدد عبارات بعضها ترجمة حرفية لبعض . فالشعور بالحلم اذن شعور يكاد يكون عاما .

ولكن يجب ان نلاحظ ايضا أن الاشخاص الذين يعانون التعرف الكاذب يتفق لهم كثيرا ان يستغربوا كلمة مألوفة . وقد قام هيمانس بتحقيق في هذا الصدد ، فتبين له أن هذين الاستعدادين مرتبطان أحدهما بالآخر[1] . ولذلك قال ، بحق ، ان النظريات المعروفة بصدد الظاهرة الاولى لا تفسر ارتباطها بالثانية .

افلا يجوز لنا ، والحالة هذه ، أن نبحث عن السبب الاول للتعرف

---

(١) ملاحظة جمعها برنار لوروا ، المرجع المذكور ، ص ١٦٩ .

(٢) المجلة النفسية ، مج ٣٦ ، ١٩٠٤ ، ص ٣٢١ ــ ٣٤٢ ؛ وأيضا مج ٤٣ ، ١٩٠٦ ، ص ١ ــ ١٧

الكاذب في توقت موقف يعتري وثبتنا الحيوية ، توقف لا يحدث اي تغيير في مادية حاضرنا ولا شك ، الا انه يفصله عن المستقبل الذي هو متحد به ، وعن العمل الذي يجب ان يكون نتيجته العادية ، فيخلع عليه بذلك مظهر لوحة فحسب ، مظهر مشهد نراه ، مظهر واقع انقلب الى حلم ؟ اسمحوا لي ان اصف لكم شعورا شخصيا عانيته . لست ممن يعانون التعرف الكاذب ، غير انني حاولت كثيرا منذ اخذت بدراسته ، أن أضع نفسي في الحالة النفسية التي يصفها الملاحظون ، وان أدخل هذه الظاهرة الى نفسي تجريبا . ولم اظفر بذلك ابدا ظفرا تاما ، ولكنني توصلت ، عدة مرات ، الى شيء قريب منه ، لكنه خاطف جدا . لقد كان يجب من اجل ذلك ان اجد نفسي امام مشهد ليس جديدا علي فحسب ، بل يختلف ايضا عن مجرى حياتي المعتادة ، كأن يكون مشهدا أراه في رحلة ، لا سيما اذا كانت الرحلة مرتجلة ارتجالا . فالشرط الاول هو اذن أن نشعر بنوع خاص جدا من الدهشة اسميه **بالدهشة لوجودنا هنالك** . والى هذا الشعور يضاف شعور آخر مختلف عنه اختلافا كافيا ، الا انه يمت اليه بقربى ، هو الشعور بأن **المستقبل مغلق** ، وان الظرف منفصل عن كل شيء ، ولكننا مرتبطون به . فكلما تداخل هذا الانفعالان فقد الواقع متانته ، ومال ادراكنا الى الازدواج بشيء آخر يكون عندئذ وراءه . لست أجرؤ على القول ان هذا الشيء الذي يظهر عندئذ هو « ذكرى الحاضر » . ولكن يبدو لي اننا نكون عندئذ في طريق التعرف الكاذب ، وان ليس بيننا وبينه الا قليل .

وبعد ، فلماذا كانت **ذكرى الحاضر** تنتظر ان تضعف **وثبة الشعور** حتى تبرز ؟ اننا لا نعرف شيئا عن آلية خروج التصور من اللاشعور او رجوعه اليه . وكل ما نستطيع عمله هو ان نلجأ الى مخطط موقت نرمز به الى العملية رمزا . تصوروا مجموع الذكريات اللاشعورية ضاغطا على

باب الشعور يريد ان يخرج ، وتصوروا الشعور لا يأذن بالمرور مبدئيا الا لمن يستطيع ان يساهم في العمل . اذ ذكــرى الحاضر تحاول الخروج كما يحاول غيرها ذلك . بل انهــا اقرب الينا من غيرها ، لأنها مائلة على ادراكنا الحاضر توشك دائما أن تدخل ، ولا يفلت منها الادراك الا بحركة مستمرة الى امام تحافظ على ما بينهما من بعد . ومعنى هذا بتعبير آخر ان الذكرى بوجه عام لا تصبح فعلية الا بواسطة الادراك ، وفي وسـع ذكرى الحاضر أن تدخل الى الشعور اذا هي اندست في ادراك الحاضر . ولكن ادراك الحــاضر تتقدمها دائما ، وهو بفضــل الوثبة التي تحــركه يعد في المستقبل اكثر مما يعد في الحاضر . فاذا فرضنا الآن ان الوثبة توقفت ، فان الذكرى تبلغ عندئذ الادراك ، ويكون الحاضر متذكرا ومدركا في آن واحــــد .

والتعرف الكاذب هو اذن ، بين اشكال عدم الانتباه الى الحياة ، اقلها ضررا . ان الضعف المستمر في الانتباه الاساسي يتجلى باضطرابات نفسية عميقة ودائمة . ولكن قد يحتفظ هذا الانتباه بشدته العادية ، ثم يتجلى ضعفه على نحو آخر كان يتوقف عن العمل لحظة يسيرة جدا من حين الى حين . فمتى حصل التوقف ، وصل التذكر الى الشعور ، وغشاه بضع لحظات ، ثم ما لبث أن ارتد كما ترتد الموجة .

ولنختم بحثنا هذا بفرضية أخيرة اوجسنموها من أوله . ما دام عدم الانتباه الى الحياة يمكن أن يتخذ صورتين تتفاوتان فداحة ، افلا يكون من حقنا ان نفترض أن الصورة الاولى ، الاقل فداحة ، هي وسيلة الوقاية من الثانية ، وانه حيث يكون هنــالك نقص في الانتباه يخشى أن يتجلى في انتقال حاسم من حالة اليقظة الى حالة الحلم ، يبادر الشعور الى حصر الاذى في بضع نقط معينة يهيىء فيها للانتباه وقفات قصيرة ، فيستطيع

الانتباه أن يظل ، في كل ما تبقى من وقت ، متصـــلا بالواقع ؟ ان بعض الحالات الواضحة من التعرف الكاذب تؤيد هذه الفرضية ، فيحس المريض، لأول وهلة ، بالانفصال عن كل شيء ، كأنه في حلم . فاذا وصل الى التعرف الكاذب ، بدأ بالعودة الى ذاته فورا[1] .

فلعل هذا الاضطراب في الارادة هو الذي يحدث التعرف الكاذب . لعله سببه الاصلي . أما السبب القريب فيجب أن نبحث عنه في غير ذلك . يجب أن نبحث عنه في عبث الادراك والذاكرة مجتمعين . ان التعرف الكاذب ينشأ عن الاشتغال الطبيعي لهاتين الوظيفتين اذا تركتا وشأنهما . ولولا أن الارادة ، الموجهة نحو العمل بدون انقطاع ، تحول دون ارتداد الحـــاضر الى ذاته ، وذلك بدفعه أبدا الى أمام ، لحصل التعرف الـكاذب في كل لحظة . ان **وثبة الشعور** التي تتجلى بهـــا وثبة الحياة تند بـبـساطتها عن التحليل . الا أنه يمكننا على الاقل أن ندرس ، في اللحظات التي تتبـــاطأ فيها ، شروط توازنها الحركي الذي استقام لها الى ذلك الحين ، فنحلل بذلك مظهرا تتراءى ماهيتها من خلاله .

---

(1) راجع خاصة الملاحظات التي أوردها كريلن ، ودرومار ، وآلبيس عن أنفسهم ، في المقالات المذكورة .

-٦-

الجهد العقلي[1]

المسالة التي نعالجها هنا متميزة عن مسألة الانتباه على نحو ما يطرحها علم النفس المعاصر : حين نتذكر وقائع ماضية ، وحين نؤول وقائع حاضرة ، وحين نسمع حديثا ، وحين نتابع تفكير غيرنا ، وحين نصغي الى انفسنا ونحن نفكر ، اي حين تشغل عقلنا مجموعة معقدة من التصورات ، فنحن نشعر ان من الممكن أن نقف موقفين مختلفين ، فاما ان نكون في حالة توتر ، واما أن نكون في حالة ارتخاء . ويتميز هذان الموقفان احدهما عن الآخر خاصة بالشعور بوجود الجهد في الاول وانتفائه في الثاني . فهل حركة التصورات واحدة في الحالين ؟ هل العناصر من نوع واحد ، وهل العلاقات بينها واحدة ؟ الا نستطيع ان نجد في التصور نفسه ، وفي الاستجابات الداخلية التي يحققها ، وفي شكل الحالات البسيطة التي يتألف منها وفي حركتها وتجمعها ، كل ما هو ضروري للتمييز بين الفكر الذي يرخي لنفسه العنان ، وبين الفكر الذي يتركز ويقوم بجهد ؟ بل الا يدخل في شعورنا بهذا الجهد شعورنا بأن **التصورات تتحرك حركة خاصة ؟** تلكم هي الاسئلة التي نريد طرحها ، وهي ترتد جميعا الى سؤال واحد :

ما هو المميز العقلي للجهد العقلي ؟

وكائنا ما كان الجواب الذي تحل به هذه المسالة ، فاننا ، كما قلنا ،

---

(١) ظهرت هذه الدراسة في « المجلة الفلسفية » كانون الثاني (يناير) ١٩٠٢ .

لا نكون تعرضنا لمسألة الانتباه على نحو ما يطرحها علماء النفس المعاصرون. فعلماء النفس قد عنوا خاصة بالانتباه الحسي ، أي بالانتباه الى ادراك بسيط . واذ ان الادراك البسيط المصحوب بانتباه ادراك يمكن في ظروف ملائمة ان لا يتغير مضمونه حين لا يصحبه انتباه ، فقد بحثوا هنا عن الصفة النوعية للانتباه في خارج هذا المضمون . حتى أن الفكرة التي عرضها ريبو ، والتي تعزو قيمة حاسمة للحوادث الحركية المصاحبة ، ولافعال التوقف خاصة ، كادت تصبح كلاسيكية في علم النفس . ولكن كلما تعقدت حالة التركيز العقلي اشتد التلازم بينها وبين الجهد الذي يصحبها . فثمة اعمال فكرية لا نستطيع أن نتصور ان تتحقق في يسر وسهولة . فهل نستطيع بدون جهد أن نخترع آلة جديدة ، بل ان نستخرج جذرا تربيعياً ؟ ان الحالة العقلية تحمل هنا اذن طابع الجهد مرسوما عليها ان صح التعبير . ومعنى هذا أن ههنا مميزا عقليا للجهد العقلي . واذا وُجد هذا المميز بالنسبة الى التصورات المعقدة الراقية ، فلا بد ان نعثر على شيء منه في الحالات الابسط ، وليس من المستحيل ان نجد له اذن آثارا حتى في الانتباه الحسي نفسه ، وان كان لا يلعب هنا الا دورا ثانويا ضئيلا .

وتبسيطا للدراسة ، سوف ننظر في مختلف انواع العمل العقلي ، كل على حدة ، فنمضي من اسهلها وهو الاعادة ، الى اصعبها وهو الانتاج أو الخلق . وسيكون جهد الذاكرة اذن ، أو قل جهد التذكر ، أولَ ما سندرس .

لقد بينا في بحث سابق(١) انه ينبغي أن نميز سلسلة من « مستويات

---

(١) « المادة والذاكرة » ، باريس ١٨٩٦ ، الفصلان الثاني والثالث .

الشعور » المختلفة ، ابتداء من « الذكرى المحضة » التي لم يعبر عنها بعد بصور متميزة ، الى هذه الذكرى نفسها وقد صارت فعلية باحساسات ناشئة وحركات مبدوءة . وقلنا ان الاستحضار الارادي لذكرى من الذكريات يكون باجتياز مستويات الشعور هذه واحدا بعد آخر ، في اتجاه معين . وفي الوقت الذي ظهر فيه كتابنا ، نشر فيتاسك مقالا هاما موحيا(١) عرّف فيه هذه العملية نفسها بأنها « انتقال من اللاحدسي الى الحدسي » . وسوف نعود الآن الى بعض نقاط البحث الاول ، ونستعين كذلك بالبحث الثاني ، فندرس أولا بصدد تذكر الذكريات ، الفرق بين التصور التلقائي والتصور الارادي .

حين نستظهر درسا ، أو نحاول أن نثبت في الذاكرة طائفة من الانطباعات ، فان غرضنا الوحيد ، على وجه العموم ، هو أن نحسن حفظ هذا الدرس ، وليس يعنينا كثيرا ما سيكون علينا أن نعمله بعد ذلك حتى نتذكر ما حفظناه ، فليست تعنينا آلية التذكر ، وانما يهمنا أن نستطيع تذكر الذكرى على أي نحو متى احتجنا اليها ، فترانا نستعمل ، معا أو على التعاقب ، وسائل مختلفة أشد الاختلاف ، فنعمل الذاكرة الآلية كما نعمل الذاكرة العاقلة ، ونضم الصور السمعية الى الصور البصرية الى الصور الحركية ، نحفظها تارة على حالها الخام ، أو نحاول تارة أخرى أن تحل محلها فكرة بسيطة تعبر عن معناها وتتيح لنا عند الضرورة أن نؤلف سلسلتها من جديد . ولهذا السبب أيضا كنا حين يأتي وقت التذكر ، لانلجأ الى العقل وحده ، ولا الى الآلية وحدها ، بل تمتزج الآلية عندئذ بالتفكير امتزاجا وثيقا ، فالصورة تستدعي الصورة ، والفكر في الوقت نفسه يعمل

---

(١) المجلة النفسية ، تشرين الاول (اكتوبر) ١٨٩٦

في تصورات مجردة بعض الشيء . ومن هنا كان من الصعب جدا ان نحدد ، على وجه الدقة ، الفرقَ بين الاتجاهين اللذين يتجهما الفكر حين يتذكر تذكرا آليا كل أجزاء ذكرى معقدة ، أو على العكس حين يجهد في تأليفها من جديد . فثمة دائما نصيب من تذكر آلي ، ونصيب من تذكر عاقل ، امتزج احدهما بالآخر امتزاجا لا نستطيع معه ان نقول اين يبدأ الاول ولا أين ينتهي الآخر . الا أن هناك حالات استثنائية نحاول فيها ان نستظهر درسا معقدا لنتذكره تذكرا فوريا ، وآليا ما امكن ذلك . كما أن هناك حالات نعلم فيها ان الدرس الذي نستظهره لن نتذكره دفعة واحدة ، وانه لا بد ان نعيد تأليفه على نحو تدريجي عاقل . فلندرس اذن هذه الحالات المتطرفة أولا . وسوف نرى ان طريقة الاستظهار تختلف باختلاف أسلوب التذكر الذي سيكون علينا أن نتبعه . كما ان العمل **الخاص** الذي يقوم به المرء لدى تحصيل الذكرى ، حتى يسهّل الجهدَ التذكري العاقل او على العكس حتى يجعله غير ذي طائل ، هذا العمل سيطلعنا على طبيعة هذا الجهد وشروطه .

يشرح روبر هودان ، في صفحة شائقة من « مسارّاته » ، الطريقة التي اتبعها حتى يكوّن في طفله ذاكرة حدسية آنية(1) . لقد بدأ بأن أرى الطفل كعبا من اكعاب الدومينو هي الخمسة اربعة (الشيش بيش) ، وسأله عن مجموع النقط **من غير أن يدعه يعدُها** . ثم أضاف الى هذا الكعب كعبا ثانيا هو الثلاثة اربعة (جهار وسيه) وطلب منه أيضا أن يجيب اجابة مباشرة بدون عد . واوقف درسه الاول عند هذا الحد . وفي اليوم الثاني استطاع ان يجعله يجمع ، بنظرة واحدة ، ثلاثة أو اربعة اكعاب ،

---

(1) روبير هودان ، « مسارّات » ، باريس ١٨٦١ ، ج ١ ، ص ٨ وما يليها .

وفي اليوم الثالث خمسة ، وما زال يضيف في كل يوم خطوة جديدة حتى انتهى الى جعله يقول على الفور مجموع نقط اثنى عشر كعبا من اكعاب الدومينو . قال : « فلما حصلنا على هذه النتيجة اخذنا في عمل آخر اصعب بكثير ، قضينا فيه أكثر من شهر . فكنا نمر ، انا وابني ، أمام مخزن لألعاب الاطفال او أي مخزن آخر حافل ببضائع مختلفة ، نمر بسرعة ونلقي على المخزن نظرة منتبهة ، ونبتعد عنه قليلا ، ثم نخرج قلما وورقة ، ونأخذ نتبارى ، كل على حدة ، في وصف اكبر عدد ممكن من الاشياء التي استطعنا ان ندركها عابرين ... فكان يتفق ان يسجل ابني اربعين شيئا من الاشياء التي رآها » . لقد كانت الغاية من هذه التربية الخاصة هي أن يجعل الرجل طفله اذا هو اطل على قاعة المسرح ان يدرك ، في لمحة طرف ، كافة الاشياء التي يرتديها جميع الحاضرين ، فاذا عصبت بعد ذلك عيناه ، استطاع ، باشارة متفق عليها بينه وبين ابيه ، ان ينبىء عن شيء يكون أحد الحاضرين انتخبه عرضا ، وهكذا يبدو للناظرين انه يرى بالخيال . ونمت هذه الذاكرة البصرية نموا أصبح في وسع الطفل معه ، اذا هو مر امام مكتبة ، ان يقول لك بعد لحظات عددا كبيرا من العناوين ، وأن يصف لك موضع كل كتاب ، فكأنه يلتقط صورة فوتوغرافية للمجموع ، تتيح له بعد ذلك ان يتذكر الاجزاء على الفور . اننا ندرك ، منذ الدرس الاول ، فيما كان الاب يحرمه على ابنه من جمع نقاط الدومينو ، القصد الرئيسي من هذه التربية للذاكرة . ان كل تأويل للصورة البصرية قد استبعد من فعل الابصار : فالعقل مقيم على مستوى الصور البصرية .

ولكي تكون للاذن ذاكرة من هذا النوع ، يجب ان ندع العقل في مستوى الصور السمعية أو الصور اللفظية . ان من بين المناهج المقترحة

لتعلم اللغـات ، منهج برندرجاست . وقد استخدم المبـدأ الذي يقوم عليه هذا المنهج غير مرة . وقوام هذا المنهج ان نجعل التلميذ يلفظ جمـلا نمنعه من البحث عن معناها ؛ ولا نقدم اليه الفاظا معزولة ، بل جملا كاملة نطلب اليه ان يكررها تكرارا آليـا . فاذا حـاول التلميذ أن يحزر المعنى تعرضت النتيجة للخطر . واذا تردد لحظة واحدة اجبرناه على اعادة الكل. وبتبديل مواضع الكلمات ، واجراء تبادل في الالفاظ بين العبارات ، نجعل المعنى يخرج الى الاذن من تلقاء نفسـه دون أن يتدخل العقـل في ذلك . فالغرض هو ان تحصل من الذاكرة على تذكر آني سهل . والحيلة تقوم على أن نجعل الفـكر يتحرك ، ما أمكن ذلك ، بين صور صوتية وتلفظية ، بدون أن تتدخل في الامر عناصر مجردة ، من خارج مستوى الاحساسات والحركات .

واذن فسهولة تذكر ذكرى معقدة متناسبة تناسبا طرديا مع ميـل عناصرها الى أن تعرض على مستوى شعوري واحد . والواقع أن كلا منا قد لاحظ هذه الملاحظة على نفسه . فنحن نلاحظ حين نحاول أن نتذكر قصيدة من الشعر كنا حفظناها في المدرسة أن الكلمة تستدعي الكلمة ، وان التفكير في المعنى يعوق التذكر بدلا من ان يسهله. وقد تكون الذكريات في هذه الحالة سمعية أو بصرية ، الا انها دائما تكون في الوقت نفسـه حركية ايضا . حتى ليصعب ان نميز ما هو ذكرى سمعية مما هو عادة تلفظية . فاذا توقفنا عن التلاوة قبل تمامها ، فان شعورنا « بعدم التمام » يبدو لنا راجعا طورا الى أن باقي القصيدة ما يزال ينشد في الذاكرة ، وطورا الى ان حـركة النطق لم تبلغ نهـاية اندفاعتها وتريد أن تستنفد

الاندفاعة كلها ، وطورا ، وهذا هو الاغلب ، الى كلا الامرين معا . ولكن يجب أن نلاحظ أن هاتين الطائفتين من الذكريات ـ الذكريات السمعية والذكريات الحركية ـ هما من مرتبة واحـدة . فهما عيانيتان بدرجـة واحدة ، وقريبتان من الاحســاس بدرجة واحدة ، فهما اذن في « مستوى شعوري » واحد ، على حد التعبير الذي سبق أن استعملناه .

أما اذا كان التذكر ، على عكس ذلك ، مصحوبا بجهد ، كان معنى ذلك ان الفكر يتحرك من مستوى الى مستوى آخر .

فكيف نستظهر حين لا نرمي من وراء الحفظ الى تذكـر آني ؟ ان الكتب التي تبحث في « فن الاستظهار » تجيبنا على هذا السؤال . الا أن كل واحد منا يعرف ذلك من تلقاء نفسه . اننـا نقرأ النص في انتباه ، ثم نقسـمه الى فقرات أو أجزاء ، مع مراعاة ما ينطوي عليه من تقسيم داخلي . فنحصل بهذا على نظرة تخطيطية للمجموع ، ثم ندس في هـذا المخطط التعبيرات البارزة ، ونلحق بالفكرة الاساسية الافكار الثانوية ، وبالافكار الثانوية الكلمات المسيطرة المثلة . ونلحق بهذه الكلمات اخـيرا الكلمات الوسيطة التي تربط بعضها ببعض كحلقات سلسلة . يقول احد الكتب بهذا الصدد : « ان براعة البـارع في فن الاستظهار هي أنه يدرك ، في قطعة النثر ، تلك الافكار البارزة ، وتلك الجمل القصيرة ، وتلك الكلمات البسـيطة التي تجر معها صفحات بكاملها(١) » وفي كتاب آخر نجد القاعدة الآتية : « يجب أن نرد النص الى صيغ قصـيرة أساسية . . . وأن نلح في كل صيغة من هذه الصيغ على الكلمة الموحية . وأن نربط هذه الكلمات الموحية

---

(١) أوديبير ، « الجامع في فن الاستظهار تامة » ، باريس ١٨٤٠ ، ص ١٧٣

(٢) آندرد ، « القواعد العقلية في فن الاستظهار » آنجه ١٨٩٤

بعضها ببعض ، فنكوّن بذلك سلسلة منطقية من المعاني(٢) » . واذن فنحن هنا لا نربط صورا بصور تستدعي كل منهـا الصورة التي بعدها ، وانما نعمد الى نقطة يبدو ان الصور الكثيرة تتركز عندها في تصور وحيد بسيط غير منقسـم ، فنعهد بهذا التصور الى الذاكرة . حتى اذا أتت لحظة التذكر بعد ذلك هبطنا من قمة الهرم الى قاعدته . وانتقلنا من مستوى عال تجمع كل شيء فيه في تصور واحد ، الى مستويات ما تزال تهبط ، وتقترب من الاحساس ، ويتناثر التصور فيها صورا ، وتصير الصور فيها الى جمل وألفاظ . والتذكر في هذه الحالة لن يكون سهلا ، بل سيصحب بجهد .

لا شك أن التذكر يقتضي ، في هذه الطريقة الثانية ، وقتا أطول ، ولكن الاستظهار يقتضي وقتا أقصر . وتحسن الذاكرة ، كما لوحظ ذلك كثيرا ، لا يكون في نمو القدرة على الحفظ بقدر ما يكون في ازدياد البراعة في التقسيم والترتيب وربط المعاني بعضها ببعض . لقد كان الواعظ الذي ذكره وليـم جيمس يقضي في حفظ خطبته ، في أول الامـر ، ثلاثة أيام أو اربعة . لكنه أصبح بعد مدة يكتفي بيومين ، وأصبح بعد مـدة أخرى يكتفي بيوم واحد ، بل صار يكفيه في آخر الامر أن يقرأ الخطبة مـرة واحدة قراءة منتبهة تحليلية(٢) . وبديهي ان هذا التقدم لم يكن الا ازديادا في القدرة على توجيه كل المعاني ، وكل الصور ، وكل الكلمات ، نحو نقطة واحدة . فكأنما هو يحصل على قطعة النقد الواحدة التي ليس الباقي كله الا « فكة » لها .

فما هي هذه القطعة الواحدة ؟ كيف يمكن أن تقيم صور كثيرة متنوعة في تصور واحد بسيط ؟ سوف نعود الى هذه النقطة فيما بعد . ولنقتصر

(٢) وليم جيمس ، « مبادىء علم النفس » ، مج ١ ، ص ٦٦٧ (الحاشية) .

الآن على ان نطلق اسما على التصور البسيط الذي يمكن ان ينتشر صورا متعددة ، فندعوه باسم **المخطط الحركي** . ونعني بهذا الاسم ان التصور لا يحتوي على الصور نفسها بقدر ما يحتوي على اشارة الى ما يجب عمله حتى نعيّد تاليفها . فليس هو خلاصة للصور نحصل عليها بافقار كل من هذه الصور . والا ما استطاع ان يذكرنا بالصور كاملة . ولا هو (او على الاقل ليس هو فحسب) التصور المجرد لما يعنيه مجموع الصور . فان لفكرة المعنى شانا كبيرا هنا ولا شك . ولكن فضلا عن أنه من الصعب نعرف ما تئول اليه فكرة معنى الصور هذه اذا هي عُزلت عزلا تاما عن الصور نفسها ، فان من الواضح ان المعنى المنطقي الواحد يمكن ان ينتسب الى سلاسل من الصور مختلفة بعضها عن بعض كل الاختلاف ، وانه لا يكفي ، تبعا لذلك ، لأن يجعلنا نحفظ ونؤلف من حديد سلسلةً بعينها من الصور دون ما عداها . ان هذا المخطط شيء يصعب تعريفه ، ولكن كل واحد منا يشعر به ، ونستطيع ان نفهم طبيعته اذا نحن قارنا مختلف انواع الذاكرة بعضها ببعض ، ولا سيما الذاكرات التكنيكية او المهنية . و لانستطيع أن ندخل هنا في التفاصيل . ولكنا سنقول مع ذلك بضع كلمات في ذلك النوع من الذاكرة ، الذي كان في السنوات الاخيرة موضوع دراسة دقيقة نافذة ، اعني ذاكرة لاعبي الشطرنج(١) .

من المعروف أن بعض لاعبي الشطرنج قادرون على ان يلاعبوا عدة اشخاص معا، من غير ان ينظروا الى موائد الشطرنج . فكلما ضُرب احد خصومهم ضربة أنبئوا بها ، فأمروا بأن يرد عليها بضربة من عندهم . وهكذا فانهم يلعبون « على العمياني » ، ويتخيلون بالذهن مواضع كافة الاحجار ،

---

(١) بينه ، « سيكوجية كبار الحسّابين ولاعبي الشطرنج » ، باريس ١٨٩٤

ينتصرون في معظم الاحيان على عدد من اللاعبين معا . وقد حلل « تين » هـذه الملكة في صفحة مشهورة من كتـابه « في العقل » ، مستندا الى معلومات قدمها له أحد اصدقائه(١) ، فقال ان هناك ذاكرة بصرية محضة ، وان اللاعب يرى صورة كل مائدة من موائد الشطرنج مع الاحجـار التي فوقها على نحو ما تكون عليه لدى آخـر ضربة ، كأنه يبصرها في مرآة داخليـة .

ولكن من تحقيق قام به بينه وتناول عددا من « اللاعبين بغير نظر » تبرز نتيجة واضحة جدا ، هي أن صورة مائدة الشطرنج لا تكون في ذاكرة اللاعب كما هي ، « كأنها في مرآة » ، بل تقتضي من اللاعب جهدا تأليفيا في كل لحظة . فما هو هذا الجهد ؟ ما هي العناصر الحاضرة في الذاكرة بالفعل ؟ هنا أدى البحث الى نتائج غير منتظرة . فقد اجمع اللاعبون الذين سئلوا عن هذا على أن صورة الاحجار نفسها تعوق اكثر مما تفيد ، وأن ما يحفظونه ويتصورونه من كل حجر ليس مظهره الخارجي ، بل قوته ، ومداه ، وقيمته ، اي وظيفته . « فالفيل » مثلا ليس قطعة من الخشب مقدودة على نحو معين ، وانما هو « قوة مائلة » ; و « القلعة » قوة تسير على « خط مستقيم » ، و « الفرس » حجر يعادل اربعة « بيادق » وينتقل وفقا لقاعدة خاصة ، الخ . ذلكم ما يتعلق بالاحجار . اما ما يتعلق باللعب ، فان الحاضر في ذهن اللاعب هو مركب من القوى ، أو قل علاقة بين قوى متحالفة ومتعادية . واللاعب يستعيد بذهنه تاريخ اللعبمن أوله . فهو يتصور الحوادث المتعاقبة التي أدت الى الوضع الاخير . فاذا حصـل بذلك على تصور للمجموع ، كان في وسعه ان يقلب هذا التصور الى صورة

---

(١) تين ، « في الذكاء » ، باريس ١٨٧٠ ، ج ١ ، ص ٨١ وما يليها .

بصرية متى شاء . وهذا التصور المجرد **واحد** . وهو يقتضي أن تتداخل كل العناصر بعضها في بعض تداخلا متبادلا . والدليل على ذلك أن كل لعبة تظهر للاعب في هيئة خاصة بها . وهو يحسها ذات طابع فريد في نوعه . حتى لقد سئل أحدهم في ذلك فقال : « انني أدركها كما يدرك الموسيقي المعزوفة في مجموعها » . وهذا الاختلاف في الهيئة هو الذي يتيح للاعب أن يقوم بعدة لعبات دون أن يخلط بينها . واذن فها هنا مخطط أيضا يمثل المجموع . وهذا المخطط ليس خلاصة للمجموع . فهو لا يقل كمالا عن الصورة حين تنبعث . لكنه يضم ، على حالة من التضمن المتبادل . شيئا ستنشره الصورة أجزاء خارجية بعضها عن بعض .

حللوا جهدكم حين تستحضرون . في مشقة . ذكرى بسيطة . انكم تبدءون بتصور تشعرون فيه بوجود عناصر حركية مختلفة متداخلة بعضها في بعض . ان هـذا التضمن المتبادل . وبالتالي هـذا التعقد الداخلي . امر لازم جدا . بل انه جوهر التصور التخطيطي . حتى ليمكن أن يكون المخطط . اذا كانت الصورة التي علينا استحضارها بسيطة . أن يكون أقل بساطة منها بكثير . وليس علي أن أذهب بعيدا جدا حتى أضرب لكم مثالا على ذلك . كنت منذ مدة أضع خطة المقال الحاضر . وأثبت قائمة الابحاث التي سأرجع اليها . فاردت أن أتذكر اسم (Prendergast) . المؤلف الـذي ذكرت لكم منهجه الحدسي منـذ لحظة . وكنت قد قرأت ما كتبه عن الذاكرة مع أشياء أخرى كثيرة في هذا الموضوع . فلم استطع أن أتذكر هذا الاسم . ولا الكتاب الذي رأيته مذكورا فيه لأول مرة . وقد لاحظت مراحل العمل الذي كنت أقوم به أثناء محاولتي تذكر هذا الاسم المستعصي . فرأيت أنني بدأت بالشعور العام الذي خلفه فيّ . انه شعور بالغـرابة ، لكنها ليست غرابة غير محدودة . انه شعور ترين عليه فكرة

الوحشية والنهب ، شعور تحسه أمام طائر كاسـر ينقض على فريسته ، وينشب فيها مخالبه ، ثم يطير . انني اقول لنفسي الآن : لابد أن كلمة prendre (أخذ) التي يمثلها المقطعان الاولان من الاسم كان لهـا دخل كبير في ذلك الشعور . ولكن لا أدري أكانت تكفي هـذه المشابهة لايجاد شعور واضح مثل هـذا الوضوح . والآن اذ ارى اسـم Abrogast يابى الآن يرد على ذهني كلما فكرت في Prendergast أقدر أنني مزجت فكرة prendre العامة ، باسم Abrogaste، فكان لي منهما ذلك الشعور، لأن اسم Abrogaste الذي بقي لي من أيام دراسة التاريخ الروماني يبعث في ذهني صورا غامضة من الوحشية والبربرية . على أني غير واثق من هذا تمام الثقة . وكل ما استطيع تاكيده هو أن الشعور الذي بقي في ذاكرتي من الاسم شعور فريد في نوعه تماماً ، وكان يحاول ، من خلال الوف العوائق، أن ينقلب الى اسم علم ، وكان يأتيني على وجه الخصوص بالحرفين R D . على أن هـذين الحرفين لم يكونا يأتيان على انهمـا صـورتان بصريتان أو سمعيتان أو صورتان حركيتان جاهزتان . بل على أنهما بوجه خاص اشارة الى اتجاه الجهد اللازم اتباعه للوصول الى الاسم المطلوب . وكان يبـدو لي ، وهذا خطأ ، انهما لا بد أن يكونا الحرفين الأولين من الكلمة . وما ذلـك الا لأنهما كانا يرشداني الى الطريق . قلت لنفسـي : فلاجرب بهمـا مختلف المقاطع واحداً بعد آخر . فلعلي أصل الى نطق المقطع الاول . فأمسك عندئذ بطرف الاندفاعة ، فتمضي بي الى الغاية . لا أدري أكان يمكن أن يؤدي هذا العمل الى نتيجة . الا انني ما كدت اخطو بضع خطوات حتى تذكرت أن الاسم كان مذكورا في هامش كتاب « كاي » عن تربية الذاكرة ، واني عرفته أول ما عرفته عن طريق ذلك الهامش . فرجعت اليه فوجدت فيه ضالتي . قد يكون انبعاث هذه الذكرى فجأة من قبيل المصادفة . ولكن من الجائز أيضا ان يكون العمل الموقوف على قلب المخطط

الى صـورة ، قد تجاوز الهدف ، فبدلا من ان يوقظ الصورة نفسها ، ايقظ الظروف التي لابستها في البدء .

يبدو ، في هذه الامثلة ، ان جوهر الجهد التذكري هو ان ينشر المخطط – وهذا المخطط ان لم يكن بسيطا فهو على الاقل مركز – صورة تميزت عناصرها واستقلت بعضها عن بعض كثيراً أو قليلا . فحين ندع الذاكرة تطوف على غير هـدى ، بلا جهد ، فان الصور تعقب الصور ، وكلها في مستوى شعوري واحد . اما حين نبذل جهدا ، فاننا ننتقل الى مستوى أعلى ، ثم نهبط شيئا بعد شيء نحو الصور التي علينا أن نتذكرها . فاذا كنا في الحالة الاولى ، اذ نجمع صورا الى صور ، نتحرك حركة ندعوها مثلا حركة افقية على مستوى واحد ، فقد وجب أن نقول ان الحركة في الحالة الثانية حركة عمودية وانها تنقلنا من مستوى الى مستوى آخر . . ان الصور في الحالة الاولى متجانسة فيما بينها ، ولكنها تمثل اشياء مختلفة . أما في الحالة الثانية فان الشيء الممثّل في جميع لحظات العملية شيء واحد بعينه ، ولكنه ممثّل بأشياء مختلفة ، بحالات عقلية غير متجانسة ، فتارة بمخططات ، وتارة بصور ، والمخطط ينحدر نحو الصورة كلما اشتدت حركة الهبوط . وكل منا يشعر أن العملية تتم امتداداً وسطحاً في الحالة الاولى ، واشتدادا وعمقا في الحالة الثانية .

على أن من النادر ان تتم العمليتان منفصلتين ، وأن نجد احداهما على حالتها الصافية . فمعظم افعال التذكر تنطوي على هبوط المخطط نحو الصورة وعلى تطواف بين الصور نفسها . ولكن معنى ذلك ، كما اشرنا الى هذا في أول البحث ، ان فعل الذاكرة ينطوي عادة على نصيب من جهد ، ونصيب من آلية . هبني اذكر في هذه اللحظة رحلة طويلة

قمت بها سابقاً . ان حوادث هذه الرحلة يستدعي بعضها بعضاً ، فتحضر علي اي ترتيب . ولكني اذا بذلت جهدا لاتذكر فترة بعينها ، كنت أمضي من مجموع الفترة الى الاجزاء التي تتألف منها ، والمجموع يبدو لي في اول الأمر مخططاً غير منقسم ، ذا لون انفعالي معين . صحيح انني حين اطوف بين الصور تطويفا ، فان هذه الصور كثيراً ما تطلب اليّ ان أعود الى المخطط لأكملها ، ولكني حين اشعر بالجهد ، فان السير يكون من المخطط الى الصورة .

ونقول الآن ملخصين : **ان جهد التذكر يقوم على قلب تصور تخطيطي، متداخل الأجزاء ، الى تصور ذي صور توضع أجزاؤه بعضها الى جانب بعض .**

وينبغي الآن ان ندرس جهد الفهم عامة ، اعني الجهد الذي نبذله حتى نفهم وحتى نؤول . وسأقتصر هنا على اشارات . ومن شاء التوسع فليرجع الى كتابي « المادة والذاكرة »(1) .

لما كان فعل الفهم يتم بغير انقطاع ، فان من الصعب أن نقول اين يبدأ جهد الفهم هنا واين ينتهي ؟ على ان هنالك طريقة في الفهم والتفكير تستبعد الجهد ، كما ان هناك طريقة اخرى ، ان كانت لا تتضمنه بالضرورة، فانها تلاحظ على وجه العموم حيثما يكن جهد .

أما الفهم الأول فيظهر في كوننا ، اذ ندرك ادراكا معقدا بعض التعقيد، نرد على هذا الادراك بفعل مناسب رداً آلياً . هل تَعرفُ شيء يستعمل الا معرفةَ استعمال هذا الشيء ؟ وهل معرفة استعمال هذا الشيء الا ان نخطط بصورة آلية ، اذ ندركه ، الفعلَ الذي ربطته العادة بهذا

(1) « المادة والذاكرة » ، ص ٨٦ ــ ١٤١ .

الادراك ؟ تعلمون ان الملاحظين الأول ، كانوا يطلقون اسم ابراكسيا على العمى المادي . وهذا معناه ان العجز عن تعرف الأشياء التي تستعمل هو بالدرجة الاولى عجز عن استعمالها (٢) . على أن هذا الفهم الآلي يمتد الى أبعد بكثير مما يظنون . ان المحادثة الدارجة تتألف ، في قسم كبير منها ، من اجابات جاهزة على أسئلة تافهة ، فيعقب الجوابُ السؤالَ من غير أن يعنى العقل بمعنى السؤال ولا بمعنى الجواب . وعلى هذا النحو يستطيع خَرِفان ان يتحدثا في موضوع بسيط حديثا يكاد يكون منسجماً رغم انهما أصبحا لا يعرفان ما يقولان (٣) . وقد لوحظ غير مرة اننا نستطيع ان نربط كلمات بكلمات على أساس التوافق أو عدم التوافق بين الأصوات (توافقاً موسيقياً ان صح التعبير) ، وان نؤلف على هذا النحو جملا مترابطة ، بدون أن يتدخل العقل (بالمعنى الأصلي للكلمة) في ذلك . فتأويل الاحساسات في هذه الأمثلة يتم حالا بحركات ، ويبقى الفكر ، كما قلنا ، في « مستوى شعوري » واحد بعينه .

ولا كذلك الفهم الحقيقي . فانه يكون بحركة من الفكر تتردد بين الادراكات أو الصور من جهة ، وبين معناها من جهة أخرى . فما هو الاتجاه الأساسي لهذه الحركة ؟ لقد يخيل الينا لأول وهلة اننا نبدأ هاهنا بالصور ، ثم نصعد منها الى معناها ، لأن الصور هي التي ندركها أولا ، وان « الفهم » انما هو ، على الجملة ، تأويل ادراكات أو صور . فسواء

---

(٢) كوسمول « امراض الكلام » ، باريس ١٨٨٤ ، ص ٢٣٣ ، آلن ستار ، « الابراكسيا والأفازيا » السجل الطبي ، تشرين الاول (اكتوبر) ١٨٨٨ . راجع لاكير ، « الطب العصبي » ، ١٨٨٨ ؛ توديه ، « أنواع النسيان » ، باريس ١٨٩٩ ؛ كلاباريد ، « نظرة عامة على النسيان »، السنة السيكولوجية ، ٦ ، ١٩٠٠ ، ص ٣٥ وما يليها .

(٣) روبرتسون ، « المنعكس الكلامي » مجلة العلم النفسي ، نيسان (ابريل) ١٨٨٨ ؛ فيريه ، « اللغة كمنعكس » ، المجلة الفلسفية ، كانون الثاني (يناير) ١٨٩٦ .

اكنا نتابع برهاناً ، ام نقرا كتابا ، ام نسمع خطابا . فالذي يتقدم الى العقل انما هو ادراكات او صور ، يترجمها العقل الى علاقات ، كما لو كان عليه ان ينتقل من العيان الى التجريد . ولكن هذا من الامر ظاهره . ومن السهل أن نرى أن الفكر في عمل التاويل يسير في عكس هذا الاتجاه .

هذا واضح في حالة عملية رياضية . فهل نستطيع أن نتابع عملية حسابية ما لم نعد اجراءها بانفسنا ؟ هل نفهم حل مسالة الا بأن نحل المسالة بدورنا ؟ يكون الحساب مكتوبا على السبورة ، ويكون الحل مطبوعا في كتاب أو معروضا بكلام . ولكن الارقام التي نراها ليست الا نصبا مرشدة نستعين بها للتأكد من أننا لم نضل الطريق ، والجمل التي نقرؤها أو نسمعها لا يكون لها بالنسبة الينا معنى تام الا حين نكون قادرين على أن نكتشفها بانفسنا ، ونخلقها من جديد ان صح التعبير ، وذلك بأن نستمد من ثروتنا الخاصة التعبير عن الحقيقة الرياضية التي تعرضها . اننا طوال البرهان المنظور أو المسموع نلتقط بعض الايحاءات ، وننتقي بعض نقاط الاستناد . ومن هذه الصور البصرية نقفز الى تصورات علاقية مجردة ، ثم نعمد الى هذه العلاقات ، فننشرها كلمات نخيلها ، تضاف الى الكلمات المقروءة او المسموعة وتغطيها .

ولكن أليس الأمر على هذا النحو في كل عمل تاويلي ؟ يفكر بعضهم في الامر أحيانا كما لو كانت القراءة وكان الاصغاء اعتمادا على الكلمات المنظورة أو المسموعة ، وارتقاء بعد ذلك من كل منها الى الفكرة المقابلة ، ثم ضما لهذه الأفكار المختلفة بعضها الى بعض . الا أن الدراسة التجريبية للقراءة وسماع الكلمات تبين لنا أن الامور تجري على نحو مخالف لهذا كل المخالفة . ان ما نراه من الكلمة شيء يسير جدا . فنحن لا نرى الا

بضعة أحرف بل لا نرى الا بضع سمات رئيسية . والتجارب في هذا الصدد قاطعة نهائية (تجارب كاتل وجولد شايدر وموللر وبلسبوري — وان انتقدها اردمان و دودج) . ولا تقل عن هذه التجارب دلالةً تجاربُ « باجلي » على سماع الكلام . وهي تقرر في وضوح ودقة اننا لا نسمع من الكلما الملفوظة الا جزءاً . ودعنا من التجربة العلمية . ان كلاً منا قد لاحظ ان من المستحيل عليه أن يدرك ادراكا متميزاً كلمات لغة يجهلها . الحقيقة أن البصر والسمع وحدهما لا يزيدان على ان يقدما الينا نقاط استهداء ، أو قل لا يزيدان على أن يرسما لنا اطاراً نملؤه نحن بما نملك من ذكريات . ومن افدح الخطأ في فهم آلية التعرف أن نظن اننا نبدأ بأن نرى ونسمع ، واننا بعد ذلك ، أي بعد أن يتألف الادراك ، نقرب هذا الادراك من ذكرى مشابهة حتى نتعرفه . فالحقيقة أن الذكرى هي التي تجعلنا نرى ونسمع ، وان الادراك بحد ذاته عاجز عن استحضار الذكرى التي تشبهه ، اذ لا بد له من أجل هذا أن يكون قد اتخذ شكله ، واصبح كاملا الى درجة كافية ، في حين أنه لا يصبح ادراكا كاملا ، ولا يكتسب شكلا متميزاً الا بالذكرى نفسها ، اذ تندس فيه ، وتقدم له القسم الاعظم من مادته . واذا كان ذلك كذلك فلا بد أن **المعنى** بالدرجة الاولى هو الذي يقودنا في اعادة تأليف الاشكال والأصوات . ان ما نراه من الجملة المقروءة وما نسمعه من العبارة الملفوظة هو القدر الضروري لنقلنا الى سلسلة الافكار المقابلة ، فاذا ادركنا هذه الافكار جسدناها في كلمات افتراضية تحاول أن تنطبق على ما نرى وما نسمع . فالتأويل هو اذن ، في واقع الامر ، اعادة تاليف . ان الاتصال الاول بالصورة يفرض على الفكرة المجردة اتجاهها ثم تنتشر هذه الفكرة المجردة صوراً متصوَّرة تتصل بدورها بالصور المدرَكة ، وتتبع اثرها ، وتحاول أن تنطبق عليها . فاذا

كان هذا الانطباق تاماً يكون الادراك مؤولا تأويلا تاما .

ان هذا العمل التأويلي يكون من السهولة ، حين يتكلم محدثنا نفس اللغة التي نتكلمها ، بحيث لا يكون لنا متسع من الوقت لتفكيك العمل الى مراحله المختلفة . لكننا نشعر به أوضح شعور حين يتكلم محدثنا لغة اجنبية لا نجيدها اجادة تامة . فاننا نشعر عندئذ تمام الشعور ان الاصوات التي نسمعها في تمييز انما نتخذها نقاط استهداء ، وأننا ننتقل دفعة واحدة الى سلسلة من التصورات مجردة بعض الشيء ، يوحي بها ما تسمعه الاذن ، وبعد ذلك نسير مع المعنى الذي تصورناه الى لقاء الاصوات التي نسمعها ، فاذا حصل بين المعنى وبين التصورات انطباق تام كان التأويل صحيحاً .

ثم هل تتصورون أن التأويل كان يمكن ان يتم لو أننا نمضي في الواقع من الالفاظ الى الافكار ؟ ان الفاظ الجملة ليس لها معنى مطلق ، فكل واحدة منها تستمد بعض معناها مما يسبقها ومما يليها . وحتى كلمات الجملة ليست قادرة جميعها على ان تستحضر صورة مستقلة أو فكرة مستقلة . فكثير منها يعبر عن علاقات ، وهو لا يعبر عن هذه العلاقات الا بموضعه من المجموع وصلته بباقي كلمات الجملة . ولذلك فان فكراً يمضي من الكلمة الى الفكرة يكون دائم الارتباك وبالتالي دائم الضلال . فالفهم لا يكون صريحاً ومؤكداً الا اذا بدأنا بمعنى نفترضه اي نؤلفه افتراضاً ، ثم هبطنا منه الى الكلمات الجزئية المدركة بالفعل ، واتخذناها نقاط استهداء لنرسم كل تثنيات المنحني الخاص للطريق الذي على العقل ان يتبعه .

لا أستطيع هنا ان اعالج مسألة الانتباه الحسي . ولكني اعتقد ان الانتباه الارادي ، أعني الانتباه الذي يصحب أو يمكن ان يصحب بشعور

بالجهد ؛ انما يختلف هنا الانتباه الآلي بأنه يعمل عناصر نفسية مقيمة في مستويات شعورية مختلفة . ان في الانتباه الآلي حركات وأوضاعاً تجعل الادراك متميزا بعد أن كان غامضاً . ولكن يبدو أن الانتباه الارادي لا يكون ابدا بدون « سبق ادراك » . كما قال لويس[1] ؛ أي بدون تصور هو تارة صورة مستبقة ، وتارة شيء أكثر تجريدا ــ اعني فرضاً متصلا بمعنى ماسندرك ، وبالعلاقة المحتملة بين هذا الادراك وبين بعض عناصر التجربة الماضية . لقد تناقشوا حول المعنى الحقيقي لذبذبات الانتباه . فبعضهم قال ان اصل الظاهرة مركزي ؛ وبعضهم قال بل أصلها محيطي . ولكن حتى حين نرفض الرأي الأول ، يبدو أنه لا بد أن نحتفظ منه بشيء ؛ فنسلم بأن الانتباه لا يكون بدون صدور صور مركزية تهبط الى الادراك . وبهذه الصورة نستطيع أن نفسر لانفسنا نتيجة الانتباه ، سواء اعتبرناها تقوية للصورة كما يرى بعض المؤلفين ام اعتبرناها توضيح الصورة وتمييزها فحسب . فهل يمكن أن نفهم « اغتناء » الادراك بالانتباه شيئا بعد شيء لو أن الادراك الخام هنا اكثر من وسيلة للايحاء ، واكثر من اهابة بالذاكرة خاصة ؟ ان الادراك الخام لبعض الأجزاء يوحي بتصور تخطيطي للمجموع ؛ ولعلاقات الاجزاء بعضها ببعض . فننشر هذا المخطط « صورا ذكريات » . ونحاول ان نطبق هذه « الصور الذكريات » على الصور المدركة ؛ فاذا لم نستطع ذلك بحثنا عن تصور تخطيطي آخر . فالجزء الايجابي المجدي من هذا العمل هو دائما المضي من المخطط الى الصورة المدركة .

فالجهد العقلي الذي يبذل للتأويل والفهم والانتباه انما هو اذن حركة

---

(١) لويس ، « مسائل الحياة والفكر » ، لندن ١٧٨٩ ، ج ٢ ، ص ١٠٦

من « المخطط الحركي » نحو الصورة التي تنشره . انه تحول مستمر للعلاقات المجردة التي توحي بها الأشياء . نعم ان الشعور بالجهد لايحصل في هذه العملية دائما ، وسنرى بعد قليل ما هو الشرط الذي يتوفر في العملية حتى نشعر بالجهد . ولكننا لا نشعر بجهد عقلي الا اثناء تحرك من هذا النوع . **ان الشعور بجهد الفهم يحصل في الطريق من المخطط الى الصورة .**

بقي أن نتحقق من هذا القانون في الصورة العليا من الجهد العقلي ، أعني في جهد الاختراع . ان الخلق بالخيال هو حل لمسألة كما لاحظ ريبو(١) . فهل نحل مسألة الا بأن نفترضها محلولة ؟ قال ريبو : اننا نتخيل أولا مثلا أعلى اي نتيجة حاصلة ، ونحاول بعدئذ ان نعرف بأي تركيب من العناصر نصل الى هذه النتيجة . فنحن ننتقل في قفزة واحدة الى النتيجة الكاملة ، أي الى الغاية التي علينا ان نحققها . وجهد الابداع كله يكون بعدئذ في ملء المسافة التي قفزنا فوقها ، والوصول الى هذه الغاية مرة اخرى ، لا بالقفز في هذه المرة ، بل باتباع سلسلة الوسائل المتصلة التي تحقق لنا هذه الغاية . وكيف ندرك الغاية بدون الوسائل ، وكيف ندرك الكل بدون الأجزاء ؟ ان هذا لا يمكن ان يكون بصورة ، لأن الصورة التي ترينا النتيجة وهي تتحقق ترينا في داخل هذه الصورة نفسها الوسائل التي تحصل بها هذه النتيجة . فلا بد اذن ان نسلم اننا نتخيل المجموع في شكل مخطط ، وان الاختراع انما هو قلب المخطط الى صورة.

ان المخترع الذي يريد أن يوجد آلة ما يتخيل النتيجة التي يجب ان يحصل عليها . والصورة المجردة لهذه النتيجة تبعث في ذهنه ، تباعاً ،

---

(١) ريبو ، « الخيال الخالق » ، باريس ١٩٠٠ ، ص ١٣ .

بالتلمس والتجريب ، الصورةَ العيانية لمختلف الحركات المؤلفة التي تحقق الحركة الكلية ، ثم الصور العيانية للقطع ومركبات القطع القادرة على ان تقوم بهذه الحركات الجزئية . وفي هذه اللحظة يكون الاختراع قد تم ، وانقلب التصور التخطيطي الى تصور ذي صور . والكاتب الذي يكتب رواية ، والمؤلف الدرامي الذي يخلق شخصيات وظروفاً ، والموسيقي الذي يؤلف لحناً ، والشاعر الذي ينظم قصيدة ، كل اولئك يقوم في ذهنهم اول ما يقوم شيء بسيط مجرد ، ليس بذي جسم ، هو بالنسبة للموسيقي والشاعر عاطفة جديدة يجب ان تنتشر اصواتاً أو صوراً ، وهو بالنسبة للروائي والدرامي فكرة يجب أن تنتشر في حوادث ، وعاطفة فردية أو اجتماعية يجب ان تتجسد في شخصيات حية . فتراهم يعملون في مخطط للمجموع ، فمتى وصلوا الى صورة واضحة للعناصر حصلت النتيجة . وقد بين بولان في أمثلة شائقة جداً كيف ان الخلق الأدبي والشعري ، يمضي من « المجرد الى العياني » أي على وجه الاجمال ، من الكل الى الأجزاء ، من المخطط الى الصورة (١) .

على انه من المستبعد ان يظل المخطط ساكناً خلال العملية . فانه ليتغير بالصور نفسها التي يحاول أن يمتلىء بها . حتى ليتفق أن لا يبقى في الصورة النهائية شيء من المخطط الأصلي . فكلما تقدم المخترع في تحقيق تفصيلات الآلة ، عدل عن جزء مما كان يريد الحصول عليه منه ، أو حصل منه على شيء آخر . وكذلك الشخصيات التي يخلقها الروائي أو الشاعر ، فانها تعود فتؤثر في الفكرة أو العاطفة اللتين وُجدت لتعبر عنهما . وهذا هو خاصة الجانب الذي لا يتنبأ به . انه ارتداد الصورة الى

---

(١) بولان ، « سيكولوجية الابتكار » ، باريس ١٩٠١ ، الفصل الرابع .

المخطط تبدله او تزيله . الا ان الجهد ، بالمعنى الأصلي للكلمة . يكون بالمضي من المخطط ، ثابتاً كان ام متغيراً ، الى الصور التي يجب ان تملأه.

ومن المستبعد كذلك أن يسبق المخطط الصورة سبقاً صريحاً دائماً .

لقد بين ريبو انه يجب ان نميز بين شكلين من التخيل المبدع : التخيل الحدسي ، والتخيل الواعي . « فأما الأول فيمضي من الوحدة الى التفاصيل .. واما الثاني فيسير من التفاصيل الى وحدة يستشفها بغموض . انه يبدأ بجزء يكون بمثابة بداية تتكامل شيئاً بعد شيء ... لقد وقف كبلر جزءاً من حياته على تجريب فروض غريبة الى ان اتى ذلك اليوم الذي اكتشف فيه مدار المريخ الاهليلجي ، فتجسد عندئذ كل عمله السابق ، وانتظم في مذهب(١) » ومعنى هذا انه بدلا من مخطط وحيد . ذي اشكال ثابتة نتصور مفهومه المتميز على الفور ، يمكن ان يوجد مخطط مرن أو متحرك لا يرضى الفكر أن يجمد اطرافه ، بل ينتظر القرار من نفس الصور التي على المخطط ان يستدعيها حتى يتجسد . على انه سواء اكان المخطط ثابتاً ام متحركا ، فالجهد العقلي انما يظهر اثناء تنشرالمخطط في صور .

واذا جمعنا هذه النتائج الى النتائج السابقة انتهينا الى قانون للعمل العقلي ، اي للحركة العقلية التي يمكن ان تصحب بشعور بالجهد في بعض الحالات ، فقلنا : **ان العمل العقلي هو السير بتصور وحيد ، خلال مستويات شعورية مختلفة ، في اتجاه يمضي من المجرد الى العياني ، من المخطط الى الصورة** . يبقى علينا ان نعرف ما هي الحالات الخاصة التي تشعرنا فيها هذه الحركة الفكرية اشعاراً واضحا بجهد عقلي ! ولعل هذه الحركة

---

(١) ريبو ، المرجع المذكور ، ص ١٣٣ .

تنطوي دائما على شعور بالجهد ؛ الا أن هذا الشعور يكون احيانا من الضعف او من طول الألفة بحيث لا يُدرَك ادراكا متميزاً) .

ان الحس السليم وحده يجيب على هذا السؤال فيقول : يكون جهد حيث يكون العمل صعباً . ولكن ما هي العلامة التي تعرف بها صعوبة العمل ؟ هي كون العمل لا يسير « من تلقاء ذاته » ، هي كونه يشعر بتعرقل ويلاقي حاجزا ، هي اخيرا كونه يقتضي من الوقت اكثر مما كنا نود حتى نصل الى الغاية . فمتى قلت جهدا فقد قلت بطئا وتاخرا . ففي وسعك ان تستقر عند المخطط ، وتنتظر الصورة الى غير نهاية ، في وسعك أن تبطىء العمل ابطاءا لا حد له . فما تشعر عندئذ بالجهد . فلا بد اذن من ان نملأ فترة الانتظار على نحو معين . لا بد ان تتعاقب في هذه الفترة انواع خاصة من الحالات . فما هي هذه الحالات ؟ نحن نعلم ان هنا انتقالا من المخطط الى الصور ، وأن الفكر لا يعمل الا على قلب المخطط الى صور . فالحالات التي يمر بها تقابل اذن محاولات تحاولها الصور لتدخل في المخطط ، وقل ايضا ، ولو في بعض الحالات على الاقل ، انها تقابل تبدلات يقبلها المخطط للحصول على الترجمة بصور . ولا بد أن مميز الجهد العقلي هو هذا النوع الخاص من التردد .

لا استطيع ان افعل شيئا خيرا من أن اعود هنا الى فكرة شائعة عميقة قالها ديوي في دراسة عن « سيكولوجية الجهد » . بعد أن أصوغها وفقا للاعتبارات التي اتيتم على قراءتها . ففي راي ديوي(١) ، أننا نشعر بالجهد كلما اعملنا عادات مكتسبة في تعلم تمرين جديد ، ولا سيما اذا كان التمرين جسميا ، فاننا لا نستطيع أن نتعلمه الا باستعمال او تبديل بعض الحركات

---

(١) ديوي ، « سيكولوجية الجهد » ، مجلة الفلسفة ، كانون الثاني (يناير) ١٨٩٧ .

التي تعودناها من قبل . فالعادة القديمة عندئذ تقاوم العادة الجديدة التى نريد ان نتعلمها بواسطتها . وما الجهد الا الصراع بين عادتين مختلفين ومتشابهتين معا .

فلنعبر عن هذه الفكرة بلغة المخطط والصور ، ولنطبقها في شكلها الجديد هذا على الجهد الجسمى ، وهو الذي عنى به المؤلف اكثر ما عنى . ولنر ألا يوضح الجهدُ العقلي هنا كلٌ منهما الآخر ؟

ماذا نعمل حتى نتعلم بجهودنا وحدها تمرينا معقدا كالرقص مثلا ؟ اننا نبدأ بأن ننظر الى الراقصين ، فنحصل بذلك ، اذا كانت الرقصة هى الفالس مثلا ، على ادراك بصري لحركة الفالس ، فنعهد بهذا الادراك الى الذاكرة . ويكون علينا بعدئذ أن نحصل من ساقينا على حركات تشبه ادراكنا لها الادراك الذي حفظته الذاكرة . ولكن ماذا كان هذا الادراك ؟ انقول انه صورة واضحة نهائية لحركة الفالس ؟ انا اذن نسلم بأن في امكاننا ان ندرك حركة الفالس ادراكا صحيحا دقيقا حين لا نعرف ان نرقص . ومن البديهي انه لئن كان تعلم هذه الرقصة يقضي أن نبدأ بالنظر اليها ، فاننا في مقابل ذلك لا نراها رؤية حسنة ، لا في تفاصيلها ولا في مجموعها ، ما لم نكن قد تعودنا رقصها بعض التعود . فالصورة التى سنستخدمها ليست اذن صورة بصرية ثابتة : ليست صورة بصرية ثابتة لأنها تتغير وتدق أثناء التعلم الذى عليها أن توجهه ، ولا هي كذلك صورة بصرية تماما اذ ما دامت تتكامل اثناء التعلم ، أي تتكامل على قدر ما نكتسب الصور الحركية المناسبة ، فمعنى ذلك ان هذه الصور الحركية التى تستحضرها الصورةُ البصرية ، على انها ادق من الصورة البصرية) ، تجتاح هذه الصورة البصرية وتميل الى ان تحل محلها . فالواقع أن الجزء المجدى من هذا التصور ليس

بصريا محضا ، ولا هو حركي محض ، وانما هو بصري حركي معا ، لانه صورة العلاقات ، الزمنية خاصة ، بين الاجزاء المتعاقبة من الحركة الواجب اجراؤها . وان تصوراً من هذا النوع تتمثل فيه العلاقات خاصة ، يشبه كثيرا ما دعوناه بالمخطط .

وبعد ، فاننا لا نبدا بمعرفة الرقص الا يوم يكون هذا المخطط ، المفروض كاملا ، قد حصل من جسمنا على الحركات المتعاقبة التي هو نموذج لها . وبتعبير آخر : ان المخطط ، وهو تصور مجرد للحركة الواجب اجراؤها ، يجب ان يمتليء بكل الاحساسات الحركية التي تقابل الحركة حين اجرائها . وهو لا يستطيع ان يفعل ذلك الا باستحضار تصورات هذه الاحساسات واحدة واحدة ، او على حد تعبير باستيان ، باستحضار « الصو رالحركية » للحركات الجزئية الاولية التي تؤلف الحركة الكلية . وعلى قدر ما تمتليء بالحياة هذه الذكريات الحركية للاحساسات ، تنقلب الى احساسات حركية فعلية ، وتصير بالتالي الى حركات مجراة . الا انه لا بد ان نملك هذه الصورة الحركية اولا . اي اننا كيما نتعود حركة معقدة كحركة الفالس مثلا لا بد ان نملك اولا عادة الحركات الاولية التي ينحل اليها الفالس . ومن السهل ان نرى في الواقع ان الحركات التي نجريها عادة ، حتى نمشي او نقف على رأس القدم او ندور حول انفسنا ، هي الحركات التي نستعملها في تعلم الرقص . ولكننا لا نستعملها كما هي ، بل لا بد من تعديلها بعض التعديل ، ودفع كل منها في اتجاه الحركة العامة للفالس ، والتأليف بينها على نحو جديد . فمن جهة ، هناك اذن التصور التخطيطي للحركة الكلية الجديدة ، ومن جهة اخرى هناك الصور الحركية للحركات القديمة ، وهي تماثل او تشبه الحركات الاولية التي تنحل اليها الحركة الكلية . وتعلم الفالس يكون بتنظيم مختلف هذه

الصور القديمة تنظيما جديدا يتيح لها ان تدخل جميعا في المخطط . والمسألة هنا ايضا اذن مسألة نشر المخطط في صور . الا ان التجمع القديم يقاوم التجمع الجديد . ان عادة المشي مثلا تعاكس محاولة الرقص . فالصور الحركية الكلية للمشي تمنعنا من ان نؤلف على الفور الصورة الحركية للرقص من الصور الحركية للمشي وغيره ، فما يصل مخطط الرقص دفعة واحدة الى الامتلاء بالصور المناسبة . وهذا التاخر الناتج عن اضطرار المخطط الى ان يتأدى بالصور الاولية الكثيرة تدريجا الى تصالح جديد ، والناتج كذلك في معظم الاحيان عن تبدلات تطرا على المخطط لتجعله قابلا للانتشار في صور ــ هذا التأخر الخاص الناشيء عن تلمسات ومحاولات مثمرة قليلا او كثيرا ، وعن تلاؤمات الصور مع المخطط والمخطط مع الصور ، وعن تداخلات أو تجمعات بين الصور ــ أليس هو المسافة بين المحاولة الشاقة والتنفيذ السهل ، بين تعلم التمرين والتمرين نفسه ؟

ومن السهل ان نرى الامور تجري على هذا النحو في كل جهد يبذل للتعلم والفهم ، اي على الجملة في كل جهد عقلي . انظروا الى جهد التذكر . لقد بينا انه يكون بالانتقال من المخطط الى الصورة . الا ان من الحالات ما يكون فيها انتشار المخطط في صور مباشرا . اذ لا يكون هناك الا صورة واحدة تتقدم للقيام بهذا العبء . وفي حالات اخرى يكون هناك عدد كبير من الصور تتنافس على القيام به . ومتى كان هناك عدة صور مختلفة كان معنى ذلك ، بوجه العموم ، ان ليس بينها جميعا صورة تتوفر فيها الشروط التي يقتضيها المخطط . ولهذا يمكن ان يكون على المخطط ان يتبدل هو نفسه ، حتى يحصل على الانتشار في صور . وهكذا فانني حين اريد ان اتذكر اسما علما اتوجه اول ما اتوجه الى

الشعور العام الذي خلفه فيّ ، وهذا الشعور العام « مخطط حركي » . وسرعان ما تتوارد الى خاطري صور اولية كثيرة ، كحروف الابجدية مثلا . فتحاول هذه الحروف ان تتالف معا ، او ان يحل بعضها محل بعض ، وأن تنتظم على اي حال وفقا لما يأمر به المخطط . ولكن كثيرا ما تتبين اثناء هذا العمل استحالة الوصول الى صورة منظمة باقية ، وعندئذ يتبدل المخطط تدريجيا ، بتأثير نفس الصور التي ايقظها ، والتي يمكن مع ذلك ان تتبدل هي الاخرى بل ان تزول . ولكن ، سواء انتظمت الصور فيما بينها فحسب ، أم كان على المخطط والصور ان يطاوع كل منها الآخر ، فان جهد التذكر يتضمن بعدا بين المخطط والصور ، يتبعه تقارب تدريجي . وكلما كان هذا التقارب يقتضي ذهابا وايابا وتذبذبا ونضالا ومفاوضة كان الشعور بالجهد أشد .

ولا تتجلى هذه الحركة في اي موضع تجليها في جهد الاختراع . فهاهنا نشعر شعورا واضحا بوجود شكل تنظيمي ، قد يكون متغيرا ، لكنه سابق على العناصر التي ستنتظم ، ثم نشعر بوجود تزاحم بين العناصر بعضها وبعض ، ثم نشعر ، اذا تم الاختراع ، بتوازن هو تلاؤم متبادل بين الصورة والمادة . والمخطط يتغير من فترة الى فترة ، لكنه في كل فترة من هذه الفترات يظل ثابتا بعض الثبات ، ويكون على الصور ان تتلاءم معه . وتجري الامور كما لو كنا نمط حلقة من المطاط في كل الاتجاهات معا حتى نضطرها الى اتخاذ الشكل الهندسي لمضلع ما . فالمطاط ، على وجه العموم ، يضيق في بعض النقاط بنسبة ما يستطيل في بعضها الآخر . فنحتال على الامر ، ونثبت النتيجة في كل مرة . وقد يكون علينا اثناء هذه العملية ان نغير الشكل الذي حددناه للمضلع في اول الامر . ان الامر على هذا النحو في جهد الاختراع ، سواء أدام ثواني معدودة أم اقتضى سنين طويلة .

وبعد ، فهل هذا التردد بين المخطط والصورة ، وهذه الحركة بين الصور وهي تتآلف أو تتنازع حتى تدخل في المخطط ، اي هذه الحركة الخاصة من التصورات ، هل هذا كله جزء من **شعورنا** بالجهد متمم له ؟ هل يجوز لنا ، ما دمنا نراه موجودا حيثما نشعر بالجهد غائبا حيثما يغب هذا الشعور ، ان لا نسلم بانه داخل في هذا الشعور نفسه ؟ ولكن ، من جهة اخرى ، أنى لحركة تصورات وافكار ان تدخل في تركيب شعور ؟ تميل السيكولوجيا المعاصرة الى ان ترد كل ما في الانفعال من عنصر انفعالي الى احساسات محيطية . وحتى حين لا تذهب الى هذا الحد ترى ان الانفعال لا يمكن ان يرد الى التصور . فما هي اذن العلاقة الصحيحة بين اللون الانفعالي الذي يصبغ كل جهد عقلي ، وبين هذا النوع من حركة التصورات الذي يكشف عنه التحليل ؟

من السهل ان اعترف بأن الانفعال الذي نشعر به في الانتباه والتفكير والجهد العقلي بوجه عام ، يمكن ان ينحل الى احساسات محيطية . ولكن ليس يتبع هذا ان « حركة التصورات » التي رأيناها مميزا للجهد العقلي لم نشعر بها هي نفسها في هذا الانفعال . ولعله يكفي ان نقول ان حركة الاحساسات جواب لحركة التصورات ، أو انها ان صح التعبير صدى لها على مستوى آخر . وهذا سهل فهمه ، لا سيما وان الامر هنا ليس امر تصور بل حركة تصورات ، بل نزاع او تداخل بين التصورات . من الممكن ان نفهم ان يكون لهذه الذبذبات العقلية مرافقات جسمية ، من الممكن ان نفهم أن يتبع تردد العقل هذا قلق من الجسم ، لتكون الاحساسات المميزة تعبيرا عن هذا التوقف نفسه ، وعن هذا القلق ذاته ، الا يمكن ان نقول بوجه عام ان الاحساسات المحيطية التي يكشف عنها التحليل في انفعال ما هي رموز الى التصورات التي يرتبط بها هذا

الانفعـال وينشتق منهـــا ؟ اننــا نميــل الى تمثيــل افـكارنا بحركات في الخــارج ، وشعورنا بهــذا التمثيــل وهو يتحقق يــرتد الى الفــكر في نوع من الوثوب ، فينشأ عن ذلك هــذا الانفعال الذي مركزه عادةً تصور ، ولكننا نرى منه على وجه الخصوص الاحساسات التي كانت امتدادا لهذا التصور . هذا الى ان الاحساسات والتصور متصلان اتصالا كاملا بحيث لا نستطيع ان نقول اين ينتهي التصور واين تبدأ الاحسـاسات . ولذلك فان الشعور يأخذ المتوسط فيجعل من الانفعال حالة فريدة في نوعها هي وسـط بين الاحساس والتصور . ولكن فلنقتصر على القــاء هذه النظرة بدون ان نقف عندها طويلا . فان المسألة التي نطرحها هنــا لا يمكن ان تحل حلا شافيا في حالة علم النفس الراهنة .

وبقى علينا اخيرا ان نبين ان هذا المفهوم للجهد العقلي يفسر النتائج الرئيســية للعمل العقلي ، وانه في الوقت نفسه اقرب المفاهيم الى ملاحظة الوقائع ملاحظة صافية بسيطــة ، وابعدها عن أن يكون نظريــة من النظريات .

يجمع الناس على الاعتراف بأن الجهد يهب للتصور وضوحا وتميزا عظيمين . والتصور يزداد وضوحا بنسـبة ما يضفى عليه عــددٌ اكبر من التفاصيل ، ويزداد تميزا بنسـبة ما يزداد عزله ويحســن تفــريقه عن كل التصورات الاخرى . ولكن اذا كان الجهد العقلي سلسـلة من الافعــال وردود الافعال التي تتحقق بين مخطط وصور ، فقد فهمنا اذن ان هذه الحركة تؤدي من جهة الى زيادة عزل التصور ، وتؤدي من جهة اخرى الى زيادة غناه . فالتصور ينعزل عن كل التصورات لان المخطط المنظم يطرح الصور التي لا تستطيع ان تنشره فتضفي على المضمون الفعلي للشعور فردية حقيقية . وهو من جهة اخرى يمتليء بعدد متزايد من التفصيلات لان تنشر المخطط يكون بابتلاع كل الذكريات وكل الصور

التي يستطيع المخطط ان يهضمها . وهكذا ففي الانتباه الى ادراك ما ، اي في هذا الجهد العقلي البسيط ، يبدأ الادراك بأن يوحي فرضا لتأويله ، وعندئذ يجذب هذا المخطط اليه ذكريات كثيرة يحاول ان يطابق بينهـا وبين اجزاء معينة من الادراك نفسه ، فيغتني الادراك بكل التفصيلات التي تستحضرها الذاكرة ، وفي نفس الوقت ينعزل عن سائر التفصيلات التي تستحضرها الذاكرة ، وفي نفس الوقت ينعزل عن سائر الادراكات بعنوان بسيط يكون المخطط قد بدأ يلصقه عليه ان صح التعبير .

قالوا ان الانتباه ضرب من « وحدانية الفكرة »(١) ، ولفتوا النظر من جهة اخرى ، الى أن غنى حالة عقلية ما متناسب تناسبا طرديا مع الجهد الذي يبذل فيها . ان هاتين النظرتين قابلتان لان يوفق بينهما بسهولة . ان في كل جهد عقلي كثرة من الصور (مرئية او كامنة) . تتدافع وتتزاحم لتدخل في مخطط . ولكن لمـا كان المخطط واحدا وغير متغير الى حد ما ، فا نالصور الكثيرة التي تتطلع الى ملئه اما ان تكون متشابهة فيما بينها ، او متوافقة بعضها مع بعض . ولا يكون الجهد العقلي اذن الا حيث تكون عناصر عقلية ماضية بسبيل التنظيم . وبهذا المعنى ، فكل جهد عقلي هو اتجاه الى « وحدانية فكرة » . ولكن الوحدة التي يسير اليها الفكر عندئذ ليست وحدة مجردة ، يابسة ، فارغـة . انها وحدة « فكرة موجّهة » مشتركة بين عدد كبير من العناصر المنظّمة . انها وحدة الحياة نفسـها .

ومن خطأ في فهم طبيعة هذه الوحدة نشأت الصعوبات الاساسية التي تثيرها مسألة الجهد العقلي . فلا شك ان هذا الجهد « يركز » الفـكر

---

(١) ريبو ، « سيكولوجية الانتباه » ، باريس ١٨٨٩ ، ص ٦ .

ويصرفه الى تصور « وحيد » . ولكن ليس ينتج عن كون التصور واحدا ، انه تصور بسيط . اذ يمكن ان يكون معقدا . وقد بينا انه حيثما يبذل الفكر جهدا يكن ثمة تعقد ، وأن هذا بعينه هو مميز الجهد العقلي . لذلك اعتقدنا أن في امكاننا ان نفسر الجهد العقلي من غير ان نخرج من العقل نفسه ، وذلك بنوع من تألف العناصر العقلية أو تداخل بعضها مع بعض. اما اذا خلطنا هنا بين الوحدة والبساطة ، اذا تصورنا ان الجهد العقلي يمكن ان ينصرف الى تصور بسيط ، ويحفظ له بساطته ، فبماذا اذن يتميز تصور ما حين يكون شاقا عن هذا التصور نفسه حين يكون سهلا ؟ بماذا اذن تختلف حالة التوتر العقلي عن حالة الارتخاء العقلي ؟ أيجب ان نبحث عن الاختلاف في خارج التصور نفسه ؟ انجعله في المصاحب الانفعالي للتصور ، او في تدخل « قوة » خارجية عن العقل ؟ لا ذلك المصاحب الانفعالي ، ولا هذه القوة التي لا يمكن تحديدها ، قادرة على ان تقول لنا بماذا ولماذا كان الجهد العقلي ناجعا ؟ حين تأتي اللحظة التي يجب فيها ان نفسر النجع ، لا بد ان نستبعد كل ما ليس بتصور ، وأن نقف امام التصور نفسه ، وان نبحث عن فرق داخلي بين التصور السلبي فحسب وبين هذا التصور نفسه اذ يصحب بجهد ، وسوف ندرك حتما عندئذ ان هذا التصور انما هو مركب ، وان ليس بين عناصر التصور علاقة واحدة في الحالين . ولكن اذا كان التركيب الداخلي مختلفا فلماذا نبحث عن مميز الجهد العقلي في غير هذا الاختلاف ؟ اذا كان سيجب علينا دائما ان ننتهي الى الاعتراف بهذا الاختلاف ، فلماذا لا نبدا به ؟ واذا كانت الحركة الداخلية لعناصر التصور تفسر ، في الجهد العقلي، المشقة والنجع معا ، فكيف لا نرى في هذه الحركة جوهر الجهد العقلي ؟

قد يقال اننا نسلم اذن بثنائية المخطط والصورة ، ونسلم في الوقت نفسه بتأثير احد العنصرين في الآخر ؟

ولكن يجب ان نلاحظ اولا ان المخطط الذي نعنيه ليس امرا عجيبا ولا فرضيا . لا وليس فيه ما يخالف اتجاهات سيكولوجية متعودة على ان تعرّف كل تصور بنسبته الى صور واقعية أو ممكنة ، ان لم ترد كل تصوراتنا الى صور . وبالنسبة الى صور واقعية أو ممكنة انما يعرّف المخطط العقلي ، على نحو ما عالجناه في هذه الدراسة كلها . انه **انتظار** لصور ، واتجاه عقلي من شأنه تارة ان يهيء وصول صورة بعينها ، كما هو الامر في حالة الذاكرة ، وتارة ان ينظم حركة طويلة بعض الطول بين الصور القادرة على ان تأتي فتندخل فيه ، كما هو الامر في حالة الخيال المبدع . انه في الحالة المفتوحة ما هي الصورة في الحالة المغلقة . انه يمثل بلغة **الصيرورة** ، حركيا ، ما تقدمه لنا الصور **جاهزا** ، وفي حالة سكونية . انه يظل حاضرا فعالا ما استمر استحضار الصور ، حتى اذا حضرت الصور ، انتهت رسالته ، فامحى وزال . ان الصورة الثابتة الحواشي ترسم ما كان . فالعقل الذي لا يعمل الا في صور من هذا النوع لا يزيد على ان يستأنف ماضيه كما هو ، أو ان يأخذ منه العناصر الثابتة ، ويركبها في صورة اخرى كصانع الموزاييك . اما العقل المرن ، القادر على ان يستخدم تجربته الماضية بأن يثنيها وفقا لخطوط الحاضر ، فانه يحتاج عدا الصور الى تصور من نوع آخر ، قادر ابدا على ان يتحقق في صور ، لكنه مستقل ابدا عن هذه الصور . وما المخطط الا هذا التصور .

فوجود هذا المخطط شيء واقع اذن ، ورد كل تصور الى صور صلبة ، مقدودة على غرار الاشياء الخارجية ، هو الاحرى بأن يعد فرضا . اضف الى ذلك ان هذا الفرض لا يتجلى نقصه في موضع كما يتجلى في المسألة

التي نحن بصددها . فلو كانت الصور تؤلف مجموع حياتنا النفسية ، فبماذا اذن تتميز حالة التركز الفكري عن حالة التبعثر ؟ يجب ان نفترض أن الصور في بعض الحالات تتعاقب بدون ما غاية مشتركة ، وانه في بعض الحالات الاخرى ، بفضل حظ عجيب ، تتجمع كل الصور المتسايرة والمتعاقبة على نحو يؤدي شيئا فشيئا الى حل مسالة واحدة بعينها ؟ قد يقال ليس هذا حظا . وانما هو التشابه بين الصور يجعلها تتنادى على نحو آلي ، وفقا لقانون التداعي العام . ولكن يجب ان نلاحظ ان الصور التي تتعاقب قد لا يكون بينها اي تشابه خارجي . ان تشابهها داخلي صرف . انه وحدة في الدلالة ، وتكافؤ في القدرة على حل مسألة معينة تحتل الصور بازائها اوضاعا متشابهة او متتامة رغم اختلافاتها في الشكل العياني . فلا بد اذن ان يتصور الذهن المسألة لا على شكل صورة . اذ حين تكون صورة فانها تستدعي صورا تشبهها وتتشابه فيما بينها . اما وان وظيفتها هي ان تستدعي الصور وتجمعها على حسب قدرتها على حل المسألة ، فيجب ان نحسب حساب قدرة الصور ، لا شكلها الخارجي الظاهري . فها هنا اذن طراز من التصور متميز عن تصور الصورة ، وان كان لا يمكن ان يعرف الا بالنسبة اليها .

وعبثا يعترضون بقولهم : ان من الصعب ان نتخيل تأثير المخطط في الصورة ؛ والا فهل تأثير الصورة في الصورة أوضح ؟ حين يقولون ان الصور تتجاذب بفضل تشابهها ، فهل يزيدون على ان يلاحظوا الظاهرة ملاحظة فحسب ؟ كل ما نطلبه هو ان لا يهملوا اي جزء من التجربة . فالى جانب تأثير الصورة في الصورة هناك جذب ودفع يحدثهما المخطط في الصور . الى جانب انتشار الفكر على مستوى واحد ، سطحاً ، هنالك الحركة الفكرية التي تمضي من مستوى الى مستوى ، عمقاً . الى جانب

آلية التداعي هنالك آلية الجهد العقلي . والقوى التي تعمل في الحالتين لا تختلف في الشدة فحسب ، بل في الاتجاه ايضا . اما ان نعرف كيف تعمل ، فهذا سؤال ليس من شأن علم النفس وحده ، بل يرتبط بمسألة السببية ، هذه المسألة العامة الميتافيزيائية . بين الدفع والجذب ، بين « العلة الفاعلة » و « العلة الغائية » ، هناك فيما اعتقد شيء وسيط ، ضرب من النشاط استخرج منه الفلاسفة ، عن طريق الافقار والفصل ، وبالمرور بالحدين المتعارضين الاقصيين ، فكرة العلة الفاعلة من جهة ، وفكرة العلة الغائية من جهة أخرى . ان قوام هذه العملية ، التي هي عملية الحياة نفسها ، انتقال تدريجي من الاقل تحققاً الى الاكثر تحققا ، من المنطوي الى المنتشر ، من التضمن المتبادل بين الاجزاء ، الى تراصف هذه الاجزاء . ان الجهد العقلي شيء من هذا النوع ، ونحن اذ حللناه ، فقد أحطنا ما وسعتنا الاحاطة ، في هذا المثال الذي هو اكثر الامثلة تجريدا وبالتالي اكثرها بساطة ، أحطنا بذلك الضرب من جعل اللامادي ماديا اكثر فأكثر ، الامر الذي به يتميز نشاط الحياة .

-٧-

الدماغ والفكر: وهم فلسفي

ان فكرة التعادل بين الحالة النفسية والحالة الدماغية التي تقابلها ؛ تنفذ الآن في قسم كبير من الفلسفة المعاصرة . حتى لتراهم يتناقشون حول اسباب هذا التعادل ودلالته اكثرمما يتناقشون حول التعادل نفسه. فيرى بعضهم أنه راجع الى أن الحالة الدماغية تزدوج هي نفسها في بعض الحالات باشعاع نفسي ينيرها . ويرى بعض آخر أنه ناتج عن كون الحالة الدماغية والحالة النفسية داخلتين في سلسلتين من الوقائع متقابلتين . نقطة' نقطة ؛ من غير أن يكون ثمة ضرورة لاعتبار الاولى خالقة للثانية . ولكن هؤلاء وأولئك يسلمون بالتعادل أو قل **بالموازاة** بين السلسلتين على حد تعبيرهم في معظم الاحيان . وتحديدا لهذه الفكرة نصوغها فيما يلي : « اذا وجدت حالة دماغية معينة تبعتها حالة نفسية معينة » او : « ان في وسع العقل ، لو أوتي قدرة فوق قدرة العقل الانساني ؛ فشهد حركات الذرات التي يتالف منها دماغ الانسان ، وكان يملك معجما يترجم الحالات الفزيولوجية الى الحالات النفسية . ان في وسع هذا العقل ان يقرا في الدماغ ابان عمله كل ما يجري في الشعور المقابل » أو أيضا : « ان الشعور لا يقول شيئا غير ما يجري في الدماغ . كل ما هنالك انه يعبر عنه بلغة أخرى » ..

---

(١) مذكرة تليت في مؤتمر الفلسفة بجنيف عام ١٩٠٤ . ونشرت في « مجلة الميتافيزياء والاخلاق » بعنوان : « المغالطة السيكوفيزيولوجية » .

لا شك ان اصول هذه النظرية اصول ميتافيزيائية . فهي مشتقة من الفلسفة الديكارتية على خط مستقيم ؛ تضمنتها فلسفة ديكارت (ولو في كثير من التقييدات والحق يقال) ، فاستخلصها خلفاؤه وذهبوا بهـا الى اقصاها ، ثم انتقلت عن طريق الاطباء الفلاسفة في القرن الثامن عشر الى علم النفس الفيزيولوجي في عصرنا الحاضر . ومن السهل ان نفهم لماذا قبلها الفيزيولوجيون من غير نقاش . فانهم اولا لم يخيروا بينها وبين غيرها. لان المشكلة اتت اليهم من الفلسفة والفلاسفة لم يقدموا لهم حلا آخر . ثم انه كان من مصلحة الفيزيولوجيا ان تشايع هذا الراي ، وان تعمل **كما لو** كان عليها في يوم من الايام ان تقدم لنا الترجمة الفيزيولوجية الكاملة للنشاط النفسي . فبهذا الشرط وحده انما كانت تستطيع ان تتقدم الى امام ، وان توغل في تحليل الشروط الفيزيولوجية للفكر ايغالا ما ينفك يزداد . وكان ذلك ــ ولعله ما يزال ــ مبدأ عظيما للبحث : يجب ان لا نتعجل فنرسم الفيزيولوجيا حـدودا ما يجوز ان تتعداها ، لا ولا لاي بحث علمي آخر . ولكن شتان بين هذا المبدا وبين أن تقرر تقريرا مذهبيا وجودَ موازاة نفسية فيزيولوجية . فهذا فرضية فلسفية ، لا قاعدة علمية . انه ، في الحدود التي يمكن أن يعقل ضمنها : فلسفةٌ لعلم محدود بحدود رياضية صرفة ، أي للعلم على نحو ما كان يُفهم في عصر ديكارت . وفي اعتقادنا اننا اذا درسنا الوقائع بدون فكرة سابقة تقوم على آلية رياضية انتهينا الى فرضية ادق فيما يتصل بالتقابل بين الحـالة النفسية والحالة الدماغية ، وأدركنا أن الحالة الدماغية لا تعبر من الحالة النفسية الا عن **الافعال** التي تختزنها هذه الحالة الدماغية : ان الحالة الدماغية ترسم للحالة النفسية مفاصلها الحركية . انك قد تعرف الحالة الدماغية التي تصاحب حالةً نفسية معينة . ولكن عكس هـذا غير صحيح . فرب حالة دماغية واحدة تقابلها حالات نفسية متنوعة جدا.

ولا نريد الآن ان نعود الى هذا الحل الذي عرضناه في كتاب سابق . ثم ان البرهان الذي نقدمه الآن مستقل عن ذلك الحل تمام الاستقلال . فنحن لا نريد هنا ان نبدّل فرضية الموازاة النفسية الفيزيولوجية بفرضية اخرى وانما نريد ان نقرر ان فرضية الموازاة هذه تنطوي ، في صورتها الرائجة ، على تناقض اساسي . على ان هذا التناقض سيعلمنا كثيرا من الامور ، لاننا اذا احسنا ادراكه اوجسنا الاتجاه الذي يجب ان نبحث فيه عن حل المسألة ، واكتشفنا في الوقت نفسه سرّ وهم من أدق اوهام الفكر الفلسفي . ونحن اذن لا نقوم بعمل نقدي او تهديمي فحسب .

انني ادعي ان هذه النظرية تقوم على التباس في الحدود ، وانها ما ان نصفها صياغة صحيحة حتى تهدم نفسها بنفسها ، وان تقرير الموازاة النفسية الفيزيولوجية تقريرا مذهبيا ينطوي على حيلة جدلية ينتقلون بها خلسة من نظام اشارة الى نظام آخر مخالف له من غير ان يشعروا بعملية الابدال هذه . وليست هذه السفسطة ــ وهل أنا في حاجة الى ان اقول ذلك ؟ ــ مقصودة ، فانما توحي بها حدود السؤال المطروح نفسه . ولا منجى لفكرنا من اقترافها عفوا ، ما لم نفرض على انفسنا ان نصوغ فرضية الموازاة بكل واحد **على حدة** من نظامي الاشارة هذين اللذين تملكهما الفلسفة .

اننا مخيرون ، حين نتحدث عن الاشياء الخارجية ، بين نظامين في الاشارة ، فاما ان تعامل هذه الاشياء وما يطرأ عليها من تغيرات على انها **أشياء** ، واما أن نعاملها على انها **تصورات** . وكلا هذين النظامين مقبول ، شريطة ان يحافظ أحدنا على النظام الذي ينتخبه .

ولنحاول قبل كل شيء ان نميز هذين النظامين تمييزا دقيقا . حين

يتحدث المذهب الواقعي عن اشياء ، وحين يتحدث المذهب المثالي عن تصورات ، فانهما لا يتناقشان حول الفاظ : فهذان في الواقع نظامان في الاشارة مختلفان ، اي طريقتان مختلفتان في فهم تحليل الواقع . فاما بالنسبة الى المثالي فليس في الواقع شيء غير ما يبدو لشعور الفرد ، او للشعور عامة . ومن السخف ان نتحدث عن خاصة من خواص المادة لايمكن أن تصبح موضوع تصور . فليس ثمة امكان (كمون) ، او على الاقل ليس في الاشياء شيء امكاني نهائيا . فكل ما هو موجود فهو فعلي او قابل لان يكون فعليا . اي ان المذهب المثالي نظام في الاشارة يتضمن ان كل ما هو جوهري في المادة معروض او يمكن ان يكون معروضا في تصورنا لها ، وان مفاصل الواقع هي بعينها مفاصل التصور . واما المذهب الواقعي فيقوم على عكس هذا الفرض . انه يرى ان المادة موجودة بغض النظر عن التصور ، وان تحت تصورنا للمادة علة لهذا التصور لا تدرك ، وان وراء الادراك الذي هو فعلي ، قوى وامكانيات مختبئة ، وان ما في تصورنا من تقسيمات ومفاصل متوقف على طريقتنا في الادراك .

لست اشك ان في الامكان ان نعرف هذين الاتجاهين ، على نحو ما نجدهما في تاريخ الفلسفة ، تعريفات أعمق . ونحن انفسنا قد استعملنا كلمتي « الواقعية » و « المثالية » ، في كتاب سابق ، بمعنى آخر يختلف عن هذا . ولسنا نصر اذن اي اصرار على التعريفين اللذين ذكرناهما الآن . وهما يميزان ، على وجه الخصوص ، المثالية التي تتبع خطى بركلي ، والواقعية التي تعارضها . ولعلهما يعبران ، في دقة كافية ، عن الفكرة القائمة في الاذهان عن هذين الاتجاهين ، من حيث ان المثالية لا تتجاوز ماهو قابل للتصور ، في حين ان الواقعية تطمع فيما يفوق التصور . ولكن البرهان الذي سنخططه مستقل عن كل مفهوم تاريخي للواقعية والمثالية .

نمن ينكر شمول هذين التعريفين ، فليعتبر كلمتي **واقعية** و **مثالية** تعبيرين اصطلاحيين نعني بهما ، في خلال هذه الدراسة ، نظامين في الاشارة الى الواقع : يذهب احدهما الى امكان التوحيد بين الاشياء وبين تصور الشعور الانساني لها منشورا في المكان ، ويذهب الآخر الى استحالة ذلك . ومن المسلم به ان هذين الفرضين ينفي احدهما الآخر ، وانه لا يجوز اذن ان نطبقهما معا على موضوع واحد . وذلك كل ما نحتاج اليه في برهاننا الذي سنعرضه .

نريد أن نقرر النقاط الثلاث الآتية : ١ ــ اذا اخترنا الطريقة المثالية كان القول بالموازاة (بمعنى التعادل) بين الحالة النفسية والحالة الدماغية منطويا على تناقض . ٢ ــ واذا اخترنا الطريقة الواقعية وجدنا هذا التناقض نفسه في صورة اخرى . ٣ ــ ولا يمكن ان نقول بفكرة الموازاة الا اذا استعملنا الطريقتين معا في قضية بعينها . ولا تبدو هذه الفكرة معقولة الا اذا كنا نقفز حالا ، بنوع من البهلوانية ، من الواقعية الى المثالية ومن المثالية الى الواقعية ، فنظهر في الاولى متى أوشكنا أن يقبض علينا متلبسين بجرم التناقض في الثانية . وطبيعي ان نفعل ذلك ، فان المشكلة التي نعالجها ، هذه المشكلة النفسية الفيزيولوجية ، مشكلة العلاقة بين الدماغ والفكر ، يوحي الينا طرحها نفسه بوجهتي النظر الواقعية والمثالية؛ فكملة « دماغ » تصرفنا الى التفكر في « شيء » وكلمة « فكر » تصرفنا الى التفكير في « تصور » ، حتى ليمكن القول ان منطوق السؤال ينطوي ، بالقوة ، على الالتباس الذي سيتضمنه الجواب .

فلنقف اولا في وجهة النظر المثالية ، ولننظر مثلا في ادراك الاشياء التي تشغل ساحة البصر في لحظة ما . ان هذه الاشياء تؤثر في مراكز البصر عن طريق الشبكية والعصب الضوئي : تسبب تبدلا في تجمعات

الذرات والجواهر الفردة . فما هي علاقة هذا التبدل الدماغي بالاشياء الخارجية ؟

ستقوم نظرية الموازاة هنا على القول بأننا نستطيع متى امتلكنا الحالة الدماغية ، اي نزيل بضربة عصا سحرية كلّ الاشياء المدركة من غير ان نبدل شيئا مما يجري في الشعور ، لان هذه الحالة الدماغية التي تسببها الاشياء هي التي تحدد الادراك الشعوري ، لا الاشياء نفسها . ولكن كيف لا نرى ان قضية كهذه مستحيلة بالنسبة الى الفرض المثالي ؟ ان الاشياء الخارجية ، بالنسبة الى المثالية ، انما هي صور ، والدماغ احدى هذه الصور . وليس في الاشياء نفسها غيرُ ما هو معروض او يمكن ان يُعرض في الصورة التي تقدمها هذه الاشياء . وليس اذن في حركة الذرات الدماغية الا حركةُ هذه الذرات . ما دام ذلك هو كل ما افترضناه في الدماغ ، فهو كل ما نجده فيه ، وكل ما يمكن ان نستخرجه منه . اما ان نقول ان صورة العالم المحيط تخرج من هذه الصورة ، او انها تتجلى بهذه الصورة ، او انها تنبثق متى وجدت هذه الصورة ، او اننا ندركها متى ادركنا هذه الصورة ، فاننا نناقض عندئذ انفسنا ، لاننا قد افترضنا هاتين الصورتين اعني العالم الخارجي والحركة الدماغية الداخلية من طبيعة واحدة ، ولان الصورة الثانية هي ، بحسب الفرض ، جزء صغير من ساحة التصور ، على حين ان الاولى تملأ ساحة التصور بكاملها . ولو كانت المثالية تعتقد بأن الحركة شيء **باطني** في تصورنا لها ، وبأنها قوة خفية لا ندرك منها الا اثرها فينا ، لكان معقولا ان تقول ان الاهتزاز الدماغي يتضمن تصور العالم الخارجي على حالة الامكان . اما وانها ترد الحركة الى تصور ، فسرعان ما يبدو هذا متناقضا ، اذ كأنها تقول عندئذ ان ركنا صغيرا من التصور هو التصور كله .

انا أفهم ، في الفرض المثالي ، ان يكون التبدل الدماغي **بنتيجة** لفعل الاشياء الخارجية ، ان يكون حركة يستقبلها الجسم وتمضي تهيء استجابات مناسبة : أفهم ان تكون المراكز العصبية ، وهي صور بين الصور ، صور متحركة كسائر الصور ، افهم ان تكون اجزاء متحركة تلتقط بعض الحركات الخارجية وتستجيب لها استجابات تنفذها تارة وتكتفي بالشروع فيها تارة . الا ان دور الدماغ لا يزيد عندئذ على ان يخضع لافعال تصورات اخرى وان يرسم مفاصلها الحركية كما قلنا . وفي هذا يكون الدماغ ضروريا لباقي التصور ، فما ان يصب بأذى حتى يعقب ذلك اضطراب عام في الصور . الا انه لن يرسم التصورات نفسها . لانه لا يستطيع ، هو التصور بين التصورات ، ان يرسم كل التصورات . الا اذا لم يعد جزءا من التصور ، بل أصبح هو نفسه الكل . وهكذا نرى ان فكرة الموازاة ، اذا صيغت بلغة مثالية صارمة ، امكن تلخيصها في القضية المتناقضة الآتية : **الجزء هو الكل** .

ولكن الحقيقة أنهم ينتقلون ، من حيث لا يدرون ، من وجهة النظر المثالية الى وجهة نظر واقعية مزيفة . لقد بدأوا بأن اعتبروا الدماغ تصورا كسائر التصورات ، داخلا في التصورات الاخرى ، وغير منفصل عنها ؛ وعندئذ فلا يكون على الحركات الدماغية الداخلية التي هي تصور بين التصورات ان تبعث التصورات الاخرى ، لأن هذه التصورات الاخرى موجودة معها ومن حولها . ولكنهم يصلون من حيث لا يشعرون الى اعتبار الدماغ والحركات الدماغية **أشياء** ، أي عللا مختبئة وراء تصور معين ، وممتدة الى أبعد مما هو متصور منها بما لا نهاية له . لماذا هذا الانزلاق من المثالية الى الواقعية ؟ ان كثيرا من الاوهام النظرية تسهله . ولكن ما كانوا ليمضوا اليه بمثل هذا اليسر لولا اعتقادهم بأن الوقائع تشجع عليه .

والواقع ان الى جانب الادراك هناك ذاكرة . انني اذكر الاشياء التي ادركتها مرة ، فقد تكون الاشياء زالت ، ويقي جسمي وحده ؛ ومع ذلك تعود الصور الاخرى فتظهر ذكريات . لابد اذن ان يكون لجسمي ، او لجزء من جسمي ، قدرة على استحضار الصور الاخرى ؛ وهبه لا يخلقها خلقاً ، فهو على الاقل قادر على بعثها . فهل كان يمكن ذلك لو لم تكن حالة دماغية معينة تقابل ذكريات معينة ، ولو لمْ يكن هناك ، بهذا المعنى الدقيق ، موازاة بين العمل الدماغي والفكر ؟

اقول جوابا على هذا ان من المستحيل - في الفرض المثالي ، ان نتصور شيئا مع غياب هذا الشيء نفسه غيابا كاملا . اذا كان لا يوجد في الشيء الحاضر غيرُ ما نتصوره عنه ، واذا كان حضور الشيء هو تصورنا له ، فان كل جزء من تصور الشيء سيكون جزءا من حضوره . نعم ، ان الذكرى لن تكون هي الشيء نفسه . فانه يعوزها من اجل ذلك امور كثيرة . فهي اولا جزئية ، لا تحتفظ من الشيء عادةً الا ببعض عناصر الادراك الاصلي . وهي ثانيا غير موجودة الا بالنسبة الى الشخص الذي يتذكرها ، على حين ان الشيء نفسه موضوع تجربة مشتركة . وثالثا حين ينبثق « التصور الذكري » فان التبدلات المصاحبة التي تحصل في « التصور الدماغ » لا تكون حركات قوية بحيث تحض « التصور الجسم » على الاستجابة مباشرة ، كما في الادراك . ان الجسم لا يشعر بأن الشيء المدرَك يحرّضه.

ولما كانت هذه **الاهابة الى العمل** هي قوام الشعور **بالوجود الفعلي** ، فان الشيء المتصوَّر لا يبدو عندئذ فعليا ، وهذا ما نعبر عنه حين نقول ان الشيء لم يعد حاضرا . والحقيقة ان الذكرى ، في الفرضية المثالية ، لا يمكن ان تكون الا غشاء منتزعا من التصور الاصلي اي من الشيء . وهي تظل حاضرة ، الا ان الشعور ينصرف بانتباهه عنها ، الا اذا دعاه الى ذلك

داع . وليس يعني الشعور ان يدركها الا حين يشعر بأنه قادر على الاستفادة منها ، اي حين ترسم الحالة الدماغية الحاضرة بعض استجابات ناشئة كان يمكن أن يحددها الشيء الواقعي (اي التصور الكامل) ، وعندئذ فهذا الشروع بالنشاط يهب للتصور بداية وجود فعلي . ولكن هيهات ، عندئذ ، ان يكون هنالك « موازاة » أو « تعادل » بين الذكرى والحالة الدماغية . ان الاستجابات الحركية الناشئة ترسم في الواقع بعض النتائج الممكنة للتصور الذي سيعود الى الظهور ولكنها لا ترسم هذا التصور نفسه . ولما كانت الاستجابة الحركية الواحدة يمكن ان تعقب كثيرا من الذكريات المختلفة ، فلن تكون الذكرى التي تستحضرها حالة جسمية معينة ذكرى بعينها ، بل سيكون هنالك ذكريات كثيرة مختلفة ، ممكنة كلها على حد سواء ، والشعور يختار منها . وليس عليها الا ان يتحقق فيها شرط واحد مشترك هو ان تدخل في اطار حركي واحد : فذلكم هو « تشابهها » ، وهذا تعبير غامض في نظريات التداعي الدارجة ، لكنه يكتسب معنى واضحا دقيقا حين يعرف بأنه وحدة المفاصل الحركية . لا نريد الآن ان نلح على هذه النقطة التي كانت موضوع دراسة سابقة . ولنقتصر على القول : ان الاشياء المدركة ، بالنسبة الى الفرض المثالي ، هي التصور كاملاً وكامل التاثير ، والاشياء المتذكرة هي هذا التصور نفسه ناقصا وناقص التاثير ، والحالة الدماغية لا تساوي التصور لا هنا ولا هناك لانها جزء منه .

لننتقل الآن الى الواقعية . ولننظر هل تصبح فيها نظرية الموازاة اوضح .

هذه اشياء تشغل ساحة بصري ، وهذا دماغي في وسطها ، وهذه تنقلات في الجواهر الفردة والذرات يسببها في مراكزي الحسية تاثير

الاشياء الخارجية . لم يكن يجوز لي ، في وجهة النظر المثالية ، ان انسب الى هذه الحركات الداخلية تلك القدرة العجيبة على ان تزدوج بادراك الاشياء الخارجية . لأنها تنحصر كلها فيما هو متصور منها . وما دمت قد تصورتها . بالفرض ، على انها حركات في ذرات الدماغ ، فهي حركات في الدماغ . ولا شيء غير ذلك . ولكن جوهر المذهب الواقعي انه يفترض وراء تصوراتنا علة غير هذه التصورات . فلا شيء يمنعه . فيما يبدو . من ان يعتبر تصور الاشياء الخارجية متضمنا في التبدلات الدماغية . لذلك قال بعض النظريين ان هذه الحالات الدماغية تخلق التصور خلقا ، وان التصور ما هو الا « حادثة ملحقة بها » . وافترض البعض الآخر . على الطريقة الديكارتية . ان الحركات الدماغية تسبب ظهور الادراكات الشعورية ، او أن هذه الادراكات وهذه الحركات ما هما الا وجهان لحقيقة واحدة ، لا هي حركة ولا هي ادراك . على ان هؤلاء واولئك مجمعون على القول بأن الحالة الدماغية المعينة تقابلها حالة شعورية معينة ، وأن الحركات الداخلية للمادة الدماغية وحدها تستطيع ان تكشف . لمن يحسن قراءتها . عن التفاصيل الكاملة لما يجري في الشعور المقابل .

ولكن أليس واضحا أن النظر الى الدماغ على حدة ، الى حركة ذراته على حدة ، ينطوي هنا على تناقض حقيقي ؟ ان من حق المثالي ان يرى امكان عزل الشيء الذي يعطيه تصورا معزولا ؛ لأن الشيء لا يتميز بالنسبة اليه عن التصور . غير أن الواقعية انما تقوم على رد هذه الدعوى . وعلى القول بأن خطوط الانفصال التي يقيمها تصورنا بين الاشياء خطوط اصطناعية او نسبية ؛ وان تحتها مجموعة من الافعال المتبادلة والامكانيات المتشابكة ، اي ان الواقعية تحدد الشيء لا بدخوله في التصور . بل بتضامنه مع مجموع من الواقع لا يمكن ان يعرف في ذاته . وكلما تعمق العالم طبيعة

الجسم في اتجاه « واقعه » ، كان يرد كل خاصة من خواص هذا الجسم ، وبالتالي يرد وجود الجسم نفسه ، الى العلاقات التي بينه وبين باقي المادة القادرة على التأثير فيه . وما الحدود التي يؤثر بعضها في بعض تأثيرا متبادلا ـ كائنا ما كان الاسم الذي تسمي به ، ذرات او نقاط مادية او مراكز قوة ـ ما هي في نظرة الا حدود وقتية . اماالواقع النهائي فهو **التاثير المتبادل او التفاعل .**

لقد بدأتم بأن افترضتم دماغا تبدله أشياء خارجية عنه ، فتنشأ عن ذلك تصورات ، ثم ازلتم هذه الاشياء الخارجية عن الدماغ ، واسندتم الى التبدل الدماغي القدرة على ان يرسم ، وحده ، تصور الاشياء . ولكنكم اذ تسحبون الاشياء التي تحيط بالدماغ ، تسحبون أيضا ، شئتم ام أبيتم ، الحالة الدماغية التي تستمد من هذه الاشياء خصائصها ووجودها . وأنتم **لا تحتفظون بها الا لانكم تنتقلون خلسة الى نظام الاشارة المثالي الذي يفترض الشيء المعزول في التصور قابلا ، بالحق ، لان يعزل .**

الا فاقتصروا على فرضكم : اذا حضرت الاشياء الخارجية والدماغ نشأ التصور . فيجب ان تقولوا ان هذا التصور ليس تابعا للحالة الدماغية وحدها ، بل للحالة الدماغية والاشياء التي تحدد هذه الحالة الدماغية ، لأن هذه الحالة وتلك الاشياء تكوّن الآن معا كتلة لا تنقسم . وهكذا فان نظرية الموازاة التي تقوم على عزل الحالات الدماغية ، وافتراضها قادرة وحدها على ان تخلق او تسبب ، او تترجم على الاقل ، تصورَ الاشياء ، ما ان نصفها صياغة دقيقة حتى تهدم نفسها بنفسها . اذ لو صيغت بلغة واقعية صارمة كانت ما ياتي : **ان الجزء الذي يدين بكل ما هو الى باقي الكل ، يمكن تصوره باقيا حين يزول الكل** . او : **ان الاضافة بين حدين تعادل احدهما .**

اما أن تكون حركات الذرات التي تتم في الدماغ هي ما تعرضه في تصورنا لها ، واما ان تكون مختلفة عنه . فان كان الفرض الاول ، فستكون كما أدركناها ، وسيكون باقي ادراكنا شيئا آخر . ستكون صلتها بالباقي صلة المتضمَّن بالمتضمِّن ، وتلك هي وجهة النظر المثالية . وان كان الفرض الثاني ، كان وجودها الداخلي مؤلفا من تضامنها مع كل ما وراء مجموع ادراكاتنا الاخرى ، وبمجرد نظرنا الى وجودها الداخلي ، ننظر الى كل الواقع الذي تكوّن معه مجموعة غير منقسمة . ومعنى هذا ان الحركة الدماغية الداخلية تزول حين ننظر اليها على انها حالة معزولة . ولن يكون موضوعَ بحث أن تجعل اساسا للتصور حادثةً ليست الا جزءا من التصور، وجزءا مقتطعا من وسطه اصطناعيا .

ولكن الحقيقة أن المذهب الواقعي لا يستقيم له وجود ، على حالته الصافية . انه يستطيع ان يفترض وجود الواقع عامة وراء التصور ، ولكنه متى اخذ يتحدث عن واقع بالذات رأيناه ، شاء أم أبى ، يوحد بين الشيء وبين تصورنا له . ففي قرارة واقع مختبيء ، حيث كل شيء متضمَّن حتما في كل شيء ، ينشر المذهب الواقعي التصورات الظاهرة التي هي في نظر المثالي الواقع بعينه . انه واقعي حين يفترض الواقع ، فاذا وصل الى تقرير شيء منه أصبح مثاليا . ولم يعد نظام الاشارة الواقعي ، في تفسيرات التفاصيل ، الا وضع علامة تحت كل حد من حدود النظام المثالي تشير الى صفته الموقتة . وعندئذ فان ما قلناه بصدد المثالية سوف ينطبق على الواقعية التي جرّت اليها المثالية . ان اعتبار الحالات الدماغية معادلا للإدراكات والذكريات يرتد دائما ، مهما تختلف أسماء المذاهب ، الى القول بأن الجزء هو الكل .

واذا تعمقنا هذين المذهبين وجدنا ان جوهر المثالية هو انها تقف عند

ما هو معروض في المكان وعند التقسيمات المكانية ، بينما يرى المذهب الواقعي ان هذا الفرض سطحي ، وان هذه التقسيمات اصطناعية : انه يتخيل ، وراء التصورات المتراصفة ، مجموعة من افعال متبادلة ، ويتخيل تبعا لذلك **تضمن** التصورات بعضها لبعض . ولما كانت معرفتنا للمادة لا تستطيع ، من جهة أخرى ، ان تخرج من المكان خروجا كاملا ، وكان هذا التضمن المتبادل لا يستطيع ، مهما عمق ، أن يصبح فوق المكان بدون ان يصبح فوق العلم ، لذلك فالواقعية لا تستطيع ان تتجاوز المثالية في تفسيراتها . فما يقوم المرء بعمل علمي الا ويكون في المثالية (على نحو ما عرفناها) . والا ما كان لنا ان ننظر الى بعض اجزاء معزولة من الواقع ، فنعتبر بعضها شرطا لبعض ، الامر الذي هو العلم بعينه . فليس فرض الواقعي هنا اذن الا مثلا اعلى الغاية منه ان يذكره بأنه لم يتعمق ابدا تفسير الواقع تعمقا كافيا ، وان عليه ان يكتشف العلاقات الاعمق بين أجزاء الواقع المرصوفة امام اعيننا في المكان . ولكن هذا المثل الاعلى لا يستطيع الواقعي أن يمتنع عن تجسيده ، فيجسده في التصورات المنشورة التي يعتبرها المثالي الواقع بعينه . وعندئذ تصبح هذه التصورات بالنسبة اليه **أشياء** ، أي مستودعات تضم امكانيات مختبئة ، الامر الذي يسمح له ان يعتبر الحركات الدماغية الداخلية (التي أصبح يعدها الآن اشياء لا مجرد تصورات) كأنها تحتوي بالقوة على التصور بكامله . وهذا هو قوام قوله بالموازاة النفسية الفيزيولوجية . انه ينسى انه قد وضع المستودع خارج التصور لا في التصور ، خارج المكان لا في المكان ، وان فرضه كان على كل حال يقوم على افتراض الواقع اما غير منقسم واما مختلفا في مفاصله عن مفاصل الشعور . انه حين يجعل كل جزء من التصور مقابلا لجزء من الواقع انما يفصل الواقع على حسب التصور ، وينشر الواقع في المكان ،

ويترك بذلك مذهبه الواقعي . ويدخل في المذهب المثالي . حيث علاقة الدماغ بباقي التصور هي بالبداهة علاقة الجزء بالكل .

لقد تحدثتم اولا عن الدماغ على نحو ما نراه . على نحو ما نقتطعه من مجموع تصورنا ، ولم يكن اذن الا تصورا ، وكنا اذن في المثالية . وكانت علاقة الدماغ بباقي التصور علاقة الجزء بالكل . ومن هذا انتقلتم فجاة الى واقع يثوي تحت التصور . فاذا سلمنا لكم بذلك كان هـذا الواقع **تحت المكان** ، ولكن كان معنى هذا ايضا ان الدماغ ليس كيانا مستقلا . ولا يبقى هنالك الا مجموع الواقع الذي لا يدرك في ذاته . والذي يمتد فوقه مجموع تصورنا . وها نحن اولاء في الواقعية . فلا في المثالية ولا في هذه الواقعية يمكن ان تكون الحالات الدماغية معادل التصور . ان مجموع الاشياء المدركة هو الذي سيدخل ايضا (مختبئاً هذه المرة) في مجموع ادراكنا . ولكن ها نحن اولاء . اذ نهبط الى تفصيلات الواقع . نظل نؤلفها على نحو ما الفنا التصور ، ووفقا لنفس القوانين . ومعنى هذا اننا اصبحنا لا نميز بين الاثنين . اننا نعود اذن الى المثالية . وكان ينبغي ان نمكث الآن فيها . ولكننا لا نفعل . اننا نحتفظ حقا بالدماغ على نحو ما هو متصور ، ولكننا ننسى انه اذا كان الواقع منشورا في التصور ، أي ممتدا في التصور لا مشتدا في الدماغ ، فانه لا يستطيع والحال هذه ان يخفي تلك القوى والامكانيات التي كانت تتحدث عنها الواقعية ، وعندئذ نجعل الحركات الدماغية معادلا للتصور بكامله . وهكذا فاننا نتذبذب من المثالية الى الواقعية ، ومن الواقعية الى المثالية ، ولكن تذبذبنا يكون من السرعة بحيث نعتقد اننا ساكنون لا نتحرك ، أو كأننا ركزنا قدما هنا وقدما هناك ، وجمعنا المذهبين في واحد . ان هذا التوفيق الظاهري بين رايين لا يمكن التوفيق بينهما هو هو نظرية الموازاة .

لقد حاولنا ان نبدد الوهم . ولكننا لا ندعي أننا نجحنا في ذلك نجاحا كاملا ، فما اكثر ما هنالك من افكار تعطف على نظـرية الموازاة ، وتلتف حولها ، وتذود عنها . فبعض هذه الافكار ولدته نظرية الموازاة نفسها . وبعضها الآخر وُجد قبلها وحضّ على ذلك الزواج غير الشرعي الذي رأيناه ينجبها ، وبعضها الثالث لم يكن بينه وبينها قرابة عائلية ، ولكنه نسج على منوالها من طول ما عاش على جنباتها . وهذه الافكار كلها تنشيء اليوم من حول هذه النظرية خطا دفاعيا قويا ما ان نتغلب عليه في نقطة حتى تتجدد المقاومة في نقطة اخرى . ولنذكر من هذه الافكار ما يلي :

١ ــ الفكرة الضمنية القائلة بوجود **نفس دماغية** (بل يمكن أن نقول عن هـذه الفكرة انهـا لا شعورية) . اي نفس متركزة في مادة القشرة الدماغية . فلما كان التصور يبدو انه ينتقل مع الجسم ، فكَروا في الامر كما لو كان معادل التصور قائما في الجسم نفسه . فاعتبروا الحركات الدماغية هي هذه المعادلات . فلم يبق على الشعور ، حتى يدرك العالم بدون ان ينزعج ، الا ان يتمدد في هذه المساحة الضيقة ، مساحة القشرة الدماغية ، في هذه « الحجرة المظلمة » الحقيقية ، التي يتكرر فيها العالم المحيط مصغرًا .

٢ ــ فكرة ان كل سببية فهي ميكانيكية ، وانه ليس في الوجود شيء لا يمكن ان يحسب رياضيا . فلما كانت افعالنا مشتقة من تصوراتنـا (الماضية منها والحالية) ، افترضنا ان الدماغ الذي يصدر عنه الفعـل لا بد يحتوي على معادل الادراك والذكرى والفكر نفسـه ، والا كنا نخالف السببية الميكانيكية . ولكن القول بأن العالم كله ، ومن ضمنه الكائنات الحية ، يرد الى الرياضـة المحضة ، نظـرة قبلية تعود في اصلهـا الى الديكارتيين . واذا كان يمكن أن يعبر عنها تعبيرا حديثا وأن تترجم الى لغة

العلم الحاضر . وان يَربط بها عدد متزايد من الحوادث الملاحَظة (التي ساقت هي اليها) . وان تنسب اليها عندئذ اصول تجريبية ، فان الجزء الذي يمكن قياسه فعلا من العالم جزء محدود ، والقانون الذي يعدونه مطلقا ما زال محتفظا بصفة الفرض الميتافيزيائي التي كانت له في أيام ديكارت .

٣ ــ فكرة أنه ، للانتقال من وجهة نظر **التصور** (المثالية) الى وجهة نظر **الشيء في ذاته** (الواقعية) ، يكفي أن نحل محل تصورنا الحي الملون، هذا التصور نفسه وقد انحل الى رسم غير ذي الوان ، اي الى العلاقات الرياضية بين اجزائه . لكأننا من هذا الفراغ الذي يحدثه التجريد قد نوّمنا تنويما مغناطيسيا فقبلنا ان يلقي في روعنا ان ثمة دلالة عجيبة تترقرق في مجرد تنقل نقاط مادية في المكان ، اي في ادراك مضيئق ، على حين أنه ما كان ليخطر ببالنا أن تمهر بهذه المزية الصورة العيانية التي نجدها في ادراكنا المباشر ، رغم أنها اغنى . الحقيقة انه يجب أن نختار بين مفهوم للواقع ينشر الواقع في المكان وبالتالي في التصور ، ويعتبره بكامله فعليا أو قابلا لأن يكون فعليا ، وبين مذهب يعتبر الواقع مستودع قوي ، ويعتبره منطويا على نفسه وبالتالي فوق المكان . ليس في وسع اي تجريد او حذف أو تقليل نجريه على الاول ان يجعله قريبا من الثاني . وكل ما نكون قلناه بصدد العلاقة بين الدماغ والتصور في مثالية ملونة تقف عند التصورات المباشرة الملونة الحية ايضا ، ينطبق بعديا على مثالية معقدة ترد فيها التصورات الى هيكلها الرياضي ، ولكن تبدو فيها بوضوح اشد ، لصفتها المكانية وخارجيتها المتبادلة ، استحالة أن يحتوي احدها على كافة التصورات الاخرى . فأن نكون محونا من التصورات الامتدادية ،

بحكها بعضها ببعض ، الصفات التي تميزها في الادراك ، فليس معنى ذلك أننا اقتربنا خطوة واحدة من واقع افترضناه في اشتداد ، وافترضناه بالتالي يزداد واقعية بنسبة ما يزداد عدم امتداد . ان قطعة النقود التي امحت علامة قيمتها لكثرة الاستعمال لا تكتسب قوة شرائية لا حد لها ! .

٤ ـ فكرة انه اذا كان هنالك كلان متضامنان ، فان كل جزء من الكل الاول متضامن مع كل جزء من الكل الثاني. فلما لم يكن هناك حالة شعورية الا ولها مصاحب دماغي ، ولما كان لا يتم تبدل في الحالة الدماغية الا ويتبعه تبدل في الحالة الشعورية (ولو ان العكس ليس صحيحا بالضرورة في كل الحالات) ، ولما كان الفساد الذي يصيب النشاط الدماغي يستتبع خللا في النشاط الشعوري استنتجوا من ذلك ان اي جزء من الحالة الشعورية يقابله جزء معين من الحالة الدماغية ، وانه يمكن ، تبعا لذلك ، ان يحل احد الحدين محل الآخر . الا انه لا يسوغ لنا ان نطبق على تفاصيل الاجزاء شيئا لم نلاحظه أو نستدل عليه الا في الكلين ، وان نقلب بذلك علاقة التضامن الى علاقة معادل بمعادل . ان وجود لولب صغير في الآلة يتيح لها ان تعمل ، وفقدان هذا اللولب يوقفها عن العمل ، فهل يتبع ذلك ان كل جزء من اللولب يقابل جزءا من الآلة ، وان اللولب معادل الآلة . ان علاقة الحالة الدماغية بالتصور يمكن أن تكون كعلاقة اللولب بالآلة ، اي علاقة الجزء بالكل .

هذه الافكار الاربع نفسها تتضمن عددا كبيرا من الافكار الاخرى التي يكون من الشائق ان نحللها هي الاخرى ، لأننا سنجد فيها مرافقات مختلفة لنغمة أساسية واحدة هي نظرية الموازاة . ولم نزد في هذه الدراسة على ان بينا التناقض في النظرية نفسها . ولما كانت النتائج

التي تؤدي اليها والموضوعات التي تنطوي عليهـا تغشي ساحة الفلسفة كلها ، لذلك رأينا ان هذه الدراسة النقدية ضرورية ، ويمكن ان تتخذ منطلقا لنظرية في الروح من ناحية علاقاتها بالجبر في الطبيعة .

الأعلام الواردة ذكرها في الكتاب

آرتيج	Artigues
ادرمان	Erdmann
ارسطو	Aristote
آرنو	Arnaud
افلاطون	Platon
آلبيس	Albès
الفريد موري	Alfred Maury
آلن ستار	Allen Star
آندره	André
آنجل	Angel
أوديبير	Audibert
باجلي	Bagley
برجسون	Bergson
برنار لوروا	Bernard - Leroy
بروكا	Broca
بلسبوري	Pillsbury
بواراك	Boirac
بوردون	Bourdon
بولان	Paulhan
بوناتيللي	Bonatelli
بيك	Pick
بيلوجو	Belugou
بينه	Binet
بييرون	Piéron
تارتيني	Tartini
تيسيه	Tissié
تين	Taine
جاليلو	Galilée
جراسيه	Grasset
جنسن	Jensen
جولدشيدر	Goldschieder
جيمس سولي	James Sully
دارون	Darwin
درومار	Dromard
دوجا	Dugas
دودج	Dodge
ديلاج	Delage
ديكارت	Descartes
ديوي	Dewey
روبير هودان	Robert Houdin
روبرت	Robert
روبرتسون	Robertson
ريبو	Ribot
ساندر	Sander
سبينوزا	Spinoza
شارل بونيه	Charles Bonnet
شرنر	Scherner
شوبنهاور	Schopenhauer

فرويد	Freud
فوريل	Forel
فيجان	Wigan
فوييه	Fouillée
فيريه	Féré
كابانيس	Cabanis
كاتل	Cattel
كاي	Kay
كبلر	Kepler
كراوس	Krauss
كربلن	Kraepelin
كلاباريد	Claparède
كوريا	Coriat
كوسمول	Kussmaul
لابي	Lapie
لاد	Ladd
لاكير	Laquer
لالاند	Lalande
لامارك	Lamarck
لامتري	Lamettrie
لو لوران	Le Lorrian
ليبنتس	Leibniz
لوميتر	Lemaître
لويس	Lewes
ليون كندبرج	Leon Kindberg
ماكس سيمون	Max Simon
مولر	Müller
ميرز	Meyers
نوديه	Nodet
نيوتن	Newton
هكسلي	Huxley
هلفتيوس	Helvétius
هوفدنج	Hoffding
هيرفي	Hervey
وليم جيمس	William James

المراجع الوارد ذكرها في الكتاب

المجلات

مجلة الامراض العصبية والعقلية	Journal of Nervous and Mental Diseas
حولية الطب العقلي والعصبي	Jarb. f. Psychiatrie und Neurologie
الحوليات الطبية النفسية	Annales médico - psychologiques
السجل الطبي	Medical Record
سجلات علم النفس	Archives de psychologie
السنة السيكولوجية	Année psychologique
مجلة الطب العقلي	Arch. f. Psychiatrie
مجلة الفلسفة	Philosophical Review
المجلة الفلسفية	Revue philosophique
مجلة العالمين	Revue des Deux Mondes
المجلة العامة للطب العقلي	Allg. Zeitschr. für Psychiatrie
مجلة العلم النفسي	Journal of Mental Science

Journal de Psychologie — مجلة علم النفس

Zeitsch. f. Psychlogie — المجلة النفسية

الكتـــب

أوديبير ، « الجامع في فن الاستظهار عامة » ، باريس ١٨٤٠
AUDIBERT, Traité de mnémotechnie génrale , Angers, 1894

برجسون ، « المادة والذاكرة » ، باريس ١٨٩٦
BERGSON, matière et mémoire, paris, 1896

برنار لوروا ، « وهم التعرف الكاذب » ، باريس ١٨٩٨
BERNARD - LEROY, L'illusion de la fausse reconnaissance, Paris, 1898

بولان ، « سيكولوجية الابتكار » ، باريس ١٩٠١
POWLLAN, Psychlogie de l'invention, Paris 1901

بينه ، « سيكولوجية كبار الحسَّابين ولاعبي الشطرنج » ، باريس ١٨٩٤
BINET, Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs, Paris, 1870

بيير جانيه ، « أمراض الحصار والوهن النفسي » ، باريس ١٩٠٣
P. JANET, Les obsessions et la psychasthénie, Paris, 1903

تين ، « في الذكاء » ، باريس ١٨٧٠
TAINE, De l'Intelligence, Paris, 1870

روبير هودان ، « مسارّات » ، باريس ١٨٦١
ROBERT HOUDIN, Confidences, Paris, 1861

ريبو ، « الخيال الخالق » ، باريس ١٩٠٠
RIBOT, L,imagination créatrice, paris, 19oo

ريبو ، « سيكولوجية الانتباه » ، باريس ١٨٨٩
RIBOT, Psychologie de l'attention, Paris 1889

ريبو ، « امراض الذاكرة »
RIBOT, Les maladie de la mémoire

سولي ، « أوهام الحواس والفكر »
SULLY, Les illusions des sens et de l'esprit

كوسمول ، « امراض الكلام » ، باريس ١٨٨٤
KUSSMAUL, Les troubles de la parole, paris 1884

فوريل ، « الذاكرة وأمراضها » ، زوريخ ١٨٨٥
FOREL, Das Gedächtnis und seine Abnormitäten, Zurich, 1885

فيجان ، « نظرة جديدة الى الجنون : ازدواج العقل » ، لندن ١٨٨٤
A. L. WIGAN, A new view of insanity : the duality of the mind, London; 1884

لاكير ، « الطب العصبي »
LAQUER, Neurologie

لويس ، « مسائل الحياة والفكر » ، لندن ١٨٧٩
LEWES, problems of Life and Mind, London, 1879

هوفدنج ، « علم النفس »
HOFFDING, Psychologie

وليم جيمس ، « مبادىء علم النفس » ، ١٨٩٠
WILLIAM JAMES, Principles of psychology, 1890

الفهرس

هنري برجسون

الأعمال الفلسفية الكاملة

مدركات الشعور المباشرة

المادة والذاكرة

الضحك

التطور الخالق

الطاقة الروحية

منبعا الأخلاق والدين

الفكر والواقع المتحرك

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

الثمن ٤٥ قرشا